

Traducción de
SUSANA MORENO PARADA

Revisión de la traducción
JORGE CAÑIZARES ESGUERRA

JORGE CAÑIZARES ESGUERRA

CÓMO ESCRIBIR
LA HISTORIA
DEL NUEVO MUNDO

*Historiografías, epistemologías
e identidades en el mundo
del Atlántico del siglo xviii*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

tario de la misma geografía cultural que hace que *Occidente* se limite al Atlántico Norte) trabaja mediante la negación, patrullando los límites de lo que es adecuado que estudien otros. En el caso de los sujetos analizados en este libro, esos límites han dificultado que los historiadores consideren siquiera la posibilidad de que pudiera haberse producido en España e Hispanoamérica en el siglo XVIII una erudición voluminosa y pioneramente moderna (según los estándares occidentales) sobre la epistemología. Esos límites también han convertido, por así decirlo, a muchos académicos de Estados Unidos en "daltonicos": así como el daltonismo físico sustituye con un gris imaginario todos los colores ausentes de su paleta visual, esos académicos descartan búsquedas que pudieran amenazar las fronteras de nuestras geografías culturales por ser incorrectamente "latinoamericanistas" o no lo suficientemente "europeístas". La suposición implícita es que los latinoamericanistas no deben estar escribiendo la historia intelectual de Occidente, por un lado, y que los europeístas no deben meterse con el "Tercer Mundo", por el otro, donde sólo vale la pena hacer la crónica de historias de luchas sociales y explotación. Luego de unos cuantos años de enseñar historia latinoamericana en universidades de Estados Unidos, descubrí que el público espera de los historiadores moralejas acerca de violencia revolucionaria y, de ser socialmente conscientes, historias de astutos campesinos que se oponen a malvados oligarcas. Yo hilvano otras historias, pues creo que el público debe consumir otros relatos.

I. HACIA NUEVAS ESTRATEGIAS DE LECTURA Y NUEVAS INTERPRETACIONES HISTÓRICAS

EN 1776, EN *La riqueza de las naciones*, Adam Smith (1723-1790) sugirió que los testigos españoles del siglo XVI que informaban sobre las sociedades amerindias mentían deliberada o inconscientemente. Smith destacó las contradicciones existentes en esos primeros relatos que afirmaban la existencia de una alta densidad poblacional en las comunidades indígenas. Pero todo parecía sugerir, según Smith, que las sociedades nativas de América habían tenido una capacidad agrícola inferior que los tártaros contemporáneos de Ucrania. Además, los relatos describían cómo los ejércitos españoles compuestos por unos quinientos hombres armados, una vez alimentados consumían tanto de las pequeñas reservas agrícolas de los indígenas que los nativos morían de hambre. Los informes también indicaban que los amerindios llevaban a cabo sus transacciones comerciales sin moneda de metal, limitándolas al trueque, lo cual, a su vez, sugería que "por lo tanto, había escasa división del trabajo" entre los mexicas (aztecas) y los incas.

A todas luces, pasaba algo. Sociedades con niveles tan bajos de desarrollo económico, decía Smith, no podían haber sostenido grandes poblaciones o ser cultural y políticamente avanzadas como decían los primeros informes españoles. "La descripción de estas grandes poblaciones y su sofisticación", concluía Smith, era en "gran medida fabulosa".¹ Ese mismo año, en Ámsterdam, a unos cuantos kilómetros de distancia, un artículo del geógrafo Samuel Engel (1702-

¹ Adam Smith, *Wealth of Nations*, p. 308.

- contra
dichos
relatos
a la deni-
dad de
población
- comercio
- trabajo
- alimentos

La tesis
de Smith

1784) sobre los avances en la geografía del Nuevo Mundo apareció como parte de un suplemento de la *Encyclopédie*. Engel era un típico cartógrafo erudito quien para hacer mapas no cruzaba océanos con telescopios y péndulos, sino que identificaba lugares reuniendo y comparando los informes de pilotos y viajeros. En su ensayo, Engel proporcionó criterios para evaluar la veracidad de los relatos de viaje. Al hacerlo, sostuvo que la credibilidad de los primeros relatos españoles sobre el Nuevo Mundo estaba bajo sospecha. En el pasado, se había dicho que esos informes eran *indubitable par tout le monde*, señalaba Engel, pero ahora se dudaba de su veracidad, en gran parte porque a ningún otro testigo europeo se le había permitido ingresar a los dominios españoles para confirmar o refutar los relatos.²

Ciertamente en la época de Smith y Engel, algo estaba cambiando radicalmente en Europa respecto al crédito dado a los relatos del siglo xvi sobre el Nuevo Mundo. Los testigos cuyos testimonios nunca habían sido puestos en duda ahora eran considerados poco fidedignos. En 1774, en la segunda edición de su *Histoire philosophique des deux Indes*, un libro muy popular acerca de la expansión comercial moderna de Europa, el abate Guillaume-Thomas-François Raynal (1713-1796) dijo que si Locke, Buffon y Montesquieu hubieran visitado América en el siglo xvi, habrían tenido la oportunidad de estudiar la humanidad estancada en sus primeras etapas de desarrollo. "Sin embargo", se quejaba Raynal, "este estado primigenio y salvaje de la naturaleza se desfiguró después de que los codiciosos y despiadados cristianos [españoles] ingresaron al continente".³ El argumento era sencillo: los primeros en explorar América habían sido soldados y sacerdotes ignorantes. Si filósofos como Buffon y Montesquieu hubieran visitado el Nuevo

² Engel, vol. 1, p. 357.

³ Raynal, *Histoire philosophique* (en adelante *HP*), 2ª ed. (1774), vol. 3, libro 6, cap. 1, p. 3.

— soldados y sacerdotes
ignorantes

— primitivo y natural

Mundo mientras aún estaba en su estado primitivo y natural, el conocimiento de sus tierras y pueblos habría sobrevivido. Mas por desgracia, los primeros europeos en desembarcar fueron fanáticos religiosos ignorantes, quienes no sólo no entendieron a los pueblos que encontraron, sino que los masacraron. La poca confiabilidad de los primeros informes europeos radicaba en la naturaleza de los testigos. En la tercera edición de su *Histoire* en 1781, Raynal sostuvo que "la indiferencia de los conquistadores [españoles] a todas las cosas que no satisfacían su insaciable avaricia" los cegó ante todo lo demás. Por tanto, todo lo que podía decirse con seguridad, digamos, de México era que Moctezuma Xocoyotzin mandaba cuando llegaron los españoles. Todo lo demás era "confuso, contradictorio y lleno de las más absurdas fábulas a las que se podía exponer la credulidad humana". Evidentemente, decía Raynal, si se hubiera permitido el acceso a Hispanoamérica de observadores "filosóficos" franceses e ingleses para estudiar sus ruinas, el pasado de las civilizaciones indígenas no se habría perdido irremediablemente.⁴

Smith y Raynal pertenecían a un grupo de estudiosos que, en el último cuarto del siglo xviii, comenzaron a poner en duda la credibilidad de los informes que no habían sido escritos por "viajeros filosóficos". Según estos escépticos, los primeros testigos europeos habían visto cosas que simplemente no existían. Además, los españoles, en particular, habían carecido de la curiosidad suficiente para plantear preguntas filosóficas importantes acerca de los pueblos y las tierras con las que se encontraron por ser ignorantes, patrióticos e ingenuamente crédulos.

Si bien el escepticismo respecto a los viajeros y las fuentes tradicionales tenía profundas raíces en el siglo xvii, si no es que en periodos anteriores, las observaciones de Smith y

⁴ Raynal, *HP* (1781), vol. 3, libro 6, cap. 20, pp. 255-256.

— fanatismo
religioso
como
blanco
— mala
luz

— filósofos
vs
religiosos

— preguntas
se entera
una ca
puesta en
distintos

— escom
plaz

Raynal eran nuevas y revelaban una forma cualitativamente diferente de ser escéptico, una nueva forma de leer las fuentes. Apareció un nuevo "arte de la lectura" en Europa "del norte" a mediados del siglo XVIII. A diferencia de las estrategias de lectura del Renacimiento, este nuevo arte no privilegiaba a los testigos presenciales. Los autores sostenían que los testimonios debían ser juzgados por su consistencia interna y no por la posición social o los conocimientos de los testigos. El vínculo entre esos debates epistemológicos y la historiografía del Nuevo Mundo puede encontrarse en dos lugares muy relacionados, pero diferentes: el viajero filósofo y el género de compilaciones de relatos de viaje. La imagen del viajero filósofo surgió como un ideal en Europa a mediados del siglo XVII cuando los eruditos comenzaron a cuestionar la confiabilidad y la educación de los viajeros que iban a tierras exóticas, y a medida que la nueva filosofía experimental maduraba en salones y academias de toda Europa. Las nuevas compilaciones "filosóficas" de las narraciones de viaje también dudaban de la credibilidad de los conquistadores, los misioneros y los burócratas que habían descrito la grandeza de los aztecas y los incas. Editores y viajeros comenzaron a leer todos los relatos de los primeros testigos del Nuevo Mundo a través del lente de la teoría social contemporánea.

Las *Recherches philosophiques sur les américains* de Cornelius de Pauw (1734-1799) fue, tal vez, la compilación filosófica que tuvo mayor impacto. Las historias y las compilaciones de viaje que se escribieron a partir de entonces, incluidas las del abate Raynal, Adam Smith, William Robertson (1721-1793) y Alexander von Humboldt, siguieron el ejemplo de De Pauw. Éste desempeñó un papel decisivo en conectar una crítica de las fuentes a la búsqueda de nuevas formas de pruebas y metodologías. Al trabajar en un género nuevo que buscaba conectar el pasado de la naturaleza con el de la humanidad, De Pauw creó un retrato, basado en

Todos los presenciales

en cambio en las historias de las fuentes

- el viajero filósofo

y las compilaciones de viajes

la naturaleza y la historia

conjeturas, de la historia del Nuevo Mundo en donde tenían un lugar destacado las pruebas provenientes de la lingüística, la historia natural, la etología y la geología. Como su predecesor, el naturalista francés Buffon, De Pauw describió a los amerindios y criollos como degenerados y amañados, contribuyendo así a la difusión de reconstrucciones hipotéticas del pasado americano.

La nueva historiografía desafiaba, además, las suposiciones europeas tradicionales sobre las historias de los sistemas de gobierno inca y azteca, que durante mucho tiempo se habían descrito como similares a la de la antigua Roma. Sin embargo, con Alexander von Humboldt, "Oriente" y no Roma se convirtió en el modelo preferido para interpretar el pasado de los grupos del altiplano de Mesoamérica y los Andes. Esta analogía oriental desencadenó una ola historiográfica nueva en el periodo romántico, menos escéptica y más positiva, la cual, no obstante, está fuera del ámbito de este estudio.

VIAJEROS FILOSÓFICOS Y EL ARTE HUMANISTA DE LA LECTURA

Los informes de los siglos XVI y XVII sobre el Nuevo Mundo comenzaron a perder credibilidad cuando empezaron a ser comparados con los escritos de los nuevos viajeros filósofos. Para entender el surgimiento del escepticismo acerca de los primeros informes sobre América y sus pueblos, necesitamos primero entender los debates epistemológicos que dieron lugar a la figura del viajero filósofo. A partir de esos debates surgieron nuevos estándares para validar el conocimiento y la experiencia al visitar tierras extrañas.

Durante las primeras décadas del siglo XVIII, la literatura de viajes se había asociado firmemente con mentiras y engaños. "[Los relatos de viajes] son en nuestros días, lo que los libros de caballería fueron en los de nuestros an-

las pruebas (narrativas)

comparaciones contemporáneas

- nuevos criterios para validar el conocimiento

tepasados", se quejó amargamente lord Shaftesbury en 1711.⁵ En 1758, L. Davis y C. Reymers, los traductores al inglés de *Relación histórica de un viaje a América Meridional* de Antonio de Ulloa (1716-1795) y Jorge Juan y Santacilia (1713-1773), dos oficiales navales españoles que acompañaron la expedición encabezada por los académicos franceses Charles-Marie de La Condamine (1701-1774), Pierre Bouguer (1698-1758) y Louis Godin des Odonais (1704-1760) a los Andes, capturaron de manera perspicaz el cambio en la sensibilidad de su época. A lo largo del siglo xvii, señalaron Davis y Reymers, los relatos de viajes habían gozado de gran popularidad, tanta que John Locke los leyó ávidamente para escribir su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Los relatos de viajes estimularon la imaginación y la curiosidad de varias generaciones, introduciéndolas a una vida de aprendizaje y erudición. Mas para el siglo xviii, los relatos de viajes ya "habían perdido rápidamente el crédito que sólo les daba la novedad, y habiendo alguna vez sido explotados por jueces prudentes ahora poco a poco se han ido hundiendo, primero en el desprecio y luego en el olvido que merecen".⁶ La literatura de viajes se estaba asociando firmemente con el gusto de un vulgo aficionado a los relatos falsos y maravillosos.

La primera línea de protección de los sabios en contra de la falsedad era hacer uso de relatos creados por otros sabios. El siglo xviii fue un siglo obsesionado con lo que Shaftesbury llamó el "Estudio de los Afectos Humanos".⁷ La psicología, como mostró Frank Manuel (1959), llegó a la madurez lidiando con las supuestas manifestaciones patológicas de la mente de la mayoría de personas, es decir: superstición y "entusiasmo". Pero, desde su inicio, la psi-

⁵ Véase, por ejemplo, Shaftesbury, vol. 1, p. 344.

⁶ L. Davis y C. Reymers, "Preface", en Juan y Ulloa, *Voyage to South America*, p. iv.

⁷ Shaftesbury, vol. 1, p. 297.

cología también fue un esfuerzo por describir el funcionamiento de la mente del hombre "razonable". Como ha argumentado Lorraine Daston, ramas enteras de las matemáticas, como la teoría clásica de la probabilidad, se desarrollaron en un intento por describir numéricamente cómo las pocas personas racionales tomaban decisiones razonables.⁸ Surgió un discurso que dividió al mundo de tajo en dos: por un lado, la mayoría perseguida por el miedo, engañada por las falsas percepciones y sumida en la superstición y el fanatismo y, por el otro, una minoría racional, cuyas mentes estaban entrenadas para entender el mundo con precisión.⁹

Al centrar su atención en las limitaciones de percepción de los que tradicionalmente habían escrito las narraciones de viaje —misioneros, comerciantes, soldados y marineros—, los críticos propusieron que los ilustrados visitaran por sí mismos las tierras lejanas a fin de descubrir la verdad. En 1755, por ejemplo, Rousseau convocó a hombres como Buffon, Montesquieu, D'Alembert, Charles Pinot Duclos (1704-1772) y Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780) a embarcarse y explorar el mundo. Rousseau se quejaba de que los viajeros llevaban siglos describiendo sociedades, pero en vano. De marineros, comerciantes y soldados "[no hay que esperar] buenos observadores". El cuarto grupo, los misioneros, si bien eran doctos, también tenían "prejuicios del vulgo como todos los demás". En efecto, se necesitaba una nueva categoría de viajeros, compuesta por aquellos que puedan ver "los rasgos verdaderos que caracterizan a las naciones".¹⁰

⁸ Daston, *Classical Probability in the Enlightenment*.

⁹ Manuel, pp. 65-69.

¹⁰ Rousseau, n. 8, pp. 84-86. A pesar de toda la retórica de la novedad desplegada por escritores como Rousseau, los lectores no deben suponer que el escepticismo hacia los informes de los viajeros y los llamados por incluir filósofos en las expediciones realmente comenzaron a mediados del siglo xviii. Estas opiniones se remontan cuando menos a los debates de la

Popularidad
de los
relatos
de viajes

superstición
contra
razón
la frontera
nuestro
mundo

idea que
heredero
los rasgos
verdaderos
conten
por una

Los llamados para que observadores capacitados visitaran tierras exóticas no comenzaron con Rousseau. Salieron a la luz por primera vez a mediados del siglo xvii en las disputas metodológicas de expertos enviados por academias y cortes. Amédée François Frézier (1682-1773) y Louis Feuillée (1660-1732), por ejemplo, visitaron el Nuevo Mundo a principios del siglo xviii en diferentes expediciones organizadas por la Corona francesa para espiar a España en el Pacífico. Cada uno se ubicaba en distintas tradiciones de observación y capacitación. Frézier era un empresario osado y práctico, mientras que Feuillée era un astrónomo erudito e historiador natural. Su debate acerca del mérito que el uno veía en las observaciones del otro es de lo más esclarecedor, pues muestra que los nuevos viajeros filosóficos aparecieron en medio de disputas acerca del uso de los instrumentos y la razón para controlar y disciplinar la percepción humana, y en debates sobre el valor de las nuevas técnicas de representación visual.

Louis Feuillée, fraile mínimo y matemático de la corte de Luis XIV, fue enviado al Nuevo Mundo en la primera década del siglo xviii para elaborar mapas precisos e informar sobre los recursos medicinales y naturales de las colonias españolas.¹¹ Amédée Frézier, ingeniero militar enviado por Francia a espiar la resistencia de las fortificaciones y los puertos españoles en el Pacífico de la América del Sur, recibió con desdén el informe original de Feuillée fechado en 1714. Frézier sostenía que Feuillée había pasado por alto información práctica que los pilotos y comerciantes necesitaban para navegar y hacer negocios. Decía que Feuillée había dejado a un lado los informes prácticos por la observación astronómica hecha desde la seguridad de su cabina

Real Sociedad de Londres a mediados del siglo xviii acerca de la historia natural y los recursos de la América británica. Karen O. Kupperman, comunicación personal.

¹¹ Feuillée, *Journal* (1714).

en el mar. Lo que era peor, Feuillée era un ratón de biblioteca que había mostrado un interés exagerado por curiosidades naturales irrelevantes.¹²

Feuillée respondió a esta diatriba en 1725 argumentando que Frézier era un piloto ignorante que nada sabía de los engaños de la percepción humana. Frézier, sostenía, dibujó mapas imprecisos en gran parte porque no sabía cómo usar instrumentos tales como péndulos y telescopios. Los cartógrafos debían realizar observaciones precisas de los satélites de Júpiter a fin de identificar longitudes y, por ello, no era sorprendente que Frézier, un marinero ignorante, trazara mapas imprecisos. Eran necesarios instrumentos y la razón para corregir las percepciones humanas extremadamente imprecisas. Burlándose de Frézier, quien desde lejos había descrito que los pingüinos tenían pelaje y no plumas, Feuillée insistió en que "no debemos creer que todos los juicios que son consecuencia de nuestras observaciones son igualmente exactos; [nuestra percepción] a menudo se equivoca cuando carecemos de la ayuda de la razón [y los instrumentos]".¹³

Feuillée también sugería que además de la razón y los instrumentos para corregir la percepción humana se requerían pruebas de que se habían seguido los procedimientos correctos de observación. Feuillée preparó su informe como un diario, con descripciones meticulosas de mediciones y cálculos, así como representaciones visuales de los instrumentos para que los lectores, no sólo sus colegas académicos, pudieran ser testigos, y así asentir, de la elaboración de "hechos" nuevos. Feuillée desplegó técnicas retóricas y visuales que Steven Shapin y Simon Schaffer han ubicado en la aparición de la nueva categoría social y epistemológica de la evidencia empírica en los principios de la Europa moderna. Shapin y Schaffer han argumentado que

¹² Frézier, "Préface", en *Relation*, pp. viii-xii.

¹³ Feuillée, "Préface", en *Journal* (1725), p. vii.

- uso de instrumentos

- infra mental
- luz

observar como fenómeno

- ordenar empiria

en un periodo caracterizado por la duda social, económica y religiosa, las viejas concepciones de la ciencia que conducían a la certeza por medio de la deducción habían dejado de ser atractivas. La evidencia empírica se convirtió en la única base sólida e indiscutible del conocimiento. Pero el camino hacia la identificación de los hechos estaba plagado de dudas epistemológicas. Los filósofos naturales pensaban que se necesitaban instrumentos y aparatos experimentales para controlar los hechos de la naturaleza. Además, los filósofos naturales identificaban las cuestiones de hecho conversando cortésmente y siendo testigos colectivamente de exhibiciones experimentales, realizadas en lugares más o menos públicos como las academias y las aulas. Estas nuevas formas de sociabilidad académica buscaban ampliar el consenso convirtiendo a los lectores en "testigos virtuales" de la construcción colectiva de la evidencia empírica. Con nuevas técnicas retóricas y visuales, los autores reconstruían las exhibiciones experimentales para aquellos lectores que habían quedado fuera.¹⁴ Feuillée estaba muy consciente de estas nuevas formas indirectas de presenciar experimentos cuando presentó las ilustraciones de los instrumentos y las descripciones detalladas de los lugares en donde se habían realizado las observaciones y los cálculos astronómicos.

Feuillée también estaba consciente, al parecer, de los avances en el uso de ilustraciones en los relatos de viajes. La aparición de ilustraciones en los relatos de viajes, como afirmó Bernard Smith, estuvo estrechamente relacionada con la crítica general de la precisión de la percepción humana y el surgimiento del viajero filósofo. A medida que los estudiosos se percataron de la ambigüedad asociada con la lectura, se desarrolló una nueva preocupación con los hechos determinantes mediante las ilustraciones. Los eru-

¹⁴ Shapin y Schaffer. Véase también Daston, "Marvelous Facts".

ditos pensaban que los hechos transmitidos por la lectura podían tener varios significados si eran leídos por personas de culturas distintas. Para evitar este peligro, los viajeros filósofos se preocuparon por pintar o dibujar sus sujetos, o por llevar consigo artistas con la esperanza de capturar una realidad inequívoca y sin distorsiones.¹⁵ Feuillée incluyó numerosas descripciones de fauna, flora y personas en su informe.

En una larga refutación, Frézier intentó distanciarse de las críticas planteadas por Feuillée. Dijo que no era un observador ignorante, sino un ingeniero docto, y que también había utilizado instrumentos para corregir sus observaciones. Él también incluyó numerosas ilustraciones de sus viajes al virreinato de Perú.¹⁶ Este breve relato de los debates metodológicos entre Feuillée y Frézier muestra que el viajero filósofo surgió como parte de una controversia más general sobre las limitaciones de la percepción humana. No es sorprendente que Frézier fuera uno de los primeros en cuestionar los primeros informes de testigos ignorantes. De todos, le pareció adecuado criticar la autoridad de los relatos españoles sobre los incas. Historiadores como el Inca Garcilaso de la Vega que habían retratado a los incas como un sistema de gobierno antiguo clásico y virtuoso, sugería Frézier, eran contradichos por la escasez de restos materiales existentes. Las ruinas incas eran ruqústicas, y no merecían seria consideración de los viajeros europeos.¹⁷ Además, sostenía Frézier, la genealogía de las dinastías incas que había elaborado Garcilaso se veía contradicha por otras pruebas encontradas en Cuzco.¹⁸

El matemático francés Charles-Marie de La Conda-

¹⁵ B. Smith, *European Vision*, pp. 6-7, 14, 36.

¹⁶ Frézier, "Reponse à la préface critique", en *Relation*.

¹⁷ Frézier, "Préface", en *Relation*, p. xii.

¹⁸ Frézier, "Des Indiens du Pérou", en *Relation*, p. 248; véase también pp. 185-186.

mine, tal vez el viajero filosófico más respetado que en el siglo xviii visitó los Andes, también encontró que era imposible reconciliar lo que él vio como la estupidez manifiesta de los amerindios peruanos contemporáneos con el retrato de un pasado inca glorioso hecho por Garcilaso. La Condamine, quien vivió desde 1735 hasta 1745 en el virreinato de Perú realizando mediciones astronómicas en un intento por resolver la disputa académica entre cartesianos y newtonianos acerca de la forma de la tierra, consideró que el efecto destructivo del colonialismo español sobre el espíritu humano no era suficiente para explicar cómo los nativos se habían deteriorado tan dramáticamente y caído de su supuesta antigua grandeza a su desdicha actual. Por lo tanto, sugirió que Garcilaso había estado mintiendo.¹⁹ En unas memorias de las ruinas incas entregadas a la Academia de Ciencias de Berlín en 1746, La Condamine comparó las descripciones de Garcilaso de los palacios provinciales incas con su propio estudio de las antigüedades incas y se manifestó escéptico de la credibilidad de algunas de las observaciones de Garcilaso. Finalmente, La Condamine afirmó que no podía dar fe de la confiabilidad de las descripciones que Garcilaso hizo de Cuzco, la capital de los incas.²⁰

Los auditorios educados del siglo xviii prefirieron los nuevos relatos de los viajeros filosóficos y comenzaron a sospechar del valor de los primeros informes españoles. Pero a pesar de todas sus sospechas, los lectores no tenían la intención de descartar los relatos españoles del pasado del Nuevo Mundo, en parte porque obedecían los estándares historiográficos tradicionales. Los públicos educados con las ideas de Cicerón sabían que la historia trataba de persuadir al público de comportarse de manera virtuosa, pero sin mentir. Desde la época de Luciano de Samosata (125-200 d.C.), se había exigido que los historiadores no toma-

¹⁹ La Condamine, *Relation abrégée*, p. 53.

²⁰ La Condamine, "Mémoire sur anciens monumens", pp. 435-456.

ran abiertamente partido, que rechazaran los rumores y que no se rindieran a las demandas de sus mecenas.²¹ El criterio de independencia de Luciano, de moderación y uso de los relatos escritos por testigos siguió siendo fundamental para los historiadores durante varias épocas, incluso para los primeros europeos que informaron sobre el Nuevo Mundo.

Conscientes del énfasis del Renacimiento en el valor historiográfico de los informes de primera mano, los españoles en el Nuevo Mundo consignaron sus propias experiencias por escrito. Además, a diferencia de los humanistas en Europa, no tenían un cuerpo de textos clásicos referente a América, que podía haber sido usado para validar sus afirmaciones. Por lo tanto, los españoles confiaron aún más en la retórica del "yo doy testimonio". Como mostró Anthony Pagden, los observadores españoles del Nuevo Mundo, que tenían intereses políticos encontrados y por tanto diferentes y contradictorias interpretaciones de las sociedades americanas nativas, desarrollaron una compleja retórica de la confianza en un esfuerzo por compensar la ausencia de una tradición de fuentes escritas autorizadas.²² Confrontados con informes e interpretaciones opuestas, los observadores de partidos rivales reivindicaron la precisión de sus percepciones comparándolas con las de sus oponentes y exagerando su precisión.

Es posible decir que la cultura del humanismo promovió que las audiencias europeas creyeran los primeros relatos españoles sobre América. Los humanistas estaban al frente del restablecimiento del escepticismo en el periodo moderno temprano y privilegiaban el estudio de la retórica y la persuasión precisamente porque entendían que las verdades absolutas nunca podrían alcanzarse; las "artes de la lectura" desarrolladas por los humanistas buscaban detec-

²¹ Lucian, pp. 64-68.

²² Pagden, *European Encounters*, cap. 2.

memoria de ciertos aspectos

el destino no preann

política

humanista

W360
las fuentes del XVI

tar documentos falsos.²³ Sin embargo, en general, la lectura humanista no trataba de identificar inconsistencias en el testimonio de los testigos que no estaban capacitados. La filología humanista, en efecto, ayudó a reforzar el énfasis en el testimonio ocular de los testigos. Como un arte de la lectura que buscaba detectar inconsistencias lingüísticas entre las palabras usadas en un documento y la época en que supuestamente se había escrito ese documento, la filología humanista fue un esfuerzo editorial colectivo por deshacerse de los informes que se había demostrado que no habían sido escritos por testigos.²⁴ A pesar de que Julian Franklin ha sostenido que los humanistas del Renacimiento desarrollaron un arte de la lectura cuya preocupación principal era la evaluación del testimonio de testigos, se puede decir que las estrategias de lectura humanista estaban preocupadas por conceder fiabilidad a testimonios de acuerdo con la posición social y la motivación de los testigos. Semejante conclusión no debe sorprendernos, pues las sociedades del Renacimiento estaban organizadas en torno del principio de privilegios corporativos, y la erudición dependía del favor y el patrocinio de los poderosos en la sociedad.²⁵

En el arte de la lectura del Renacimiento, lectores y editores trataban el carácter y la posición social del testigo como primordiales cuando surgían dudas sobre la confiabilidad de un relato. Tómese, por ejemplo, el caso de la traducción al francés de 1633 de la historia de Garcilaso que hizo Jean Baudoin (1590?-1650). Baudoin tachó de fanáticos intolerantes a los que decían que la historia de Garcilaso era una fábula entretenida. Enceguecidos por su visión provinciana del mundo en la que nada sobresaliente y curioso podía ocurrir fuera de París, decía Baudoin, los críticos de Garcilaso pasaron por alto la *naissance et vertu* del inca: su

²³ Popkin, *History of Skepticism*; Kahn.

²⁴ Grafton, *Forgers and Critics*.

²⁵ Franklin, parte 2. Véase también Shapin, *Social History*.

credibilidad radicaba en última instancia en su alta posición social en la sociedad cuzqueña por ser hijo de una princesa inca.²⁶ En 1737, Jean-Frédéric Bernard (m. 1752) observó que, como reconocido patriota, Garcilaso había tenido motivos suficientes para exagerar los logros de los incas, señalando que su historia estaba llena de incidentes que desafiaban la experiencia de la vida cotidiana europea. Sin embargo, basándose quizás en los principios críticos de fines del siglo xvii esbozados por el erudito holandés Jacobus Perizonius (1651-1715), quien mantenía que los estudiosos no debían ser tan cerrados y provincianos para rechazar relatos de tradiciones extranjeras que parecieran extraños, Bernard, sostuvo que Garcilaso era un autor creíble. Había razones para creer en Garcilaso, decía Bernard. Si hubiera mentido, sus rivales españoles y amerindios lo habrían denunciado de inmediato. Sin embargo, también de acuerdo con Bernard, la alta posición social de Garcilaso en la sociedad inca garantizaba su fiabilidad. Por tener sangre real inca, Garcilaso tenía conocimiento de secretos que ningún otro observador podría haber sabido.²⁷

El tema del carácter de los testigos de igual modo condujo a Davis y Reymers a defender la exactitud y confiabilidad de la *Relación histórica* de Ulloa y Juan y Santacilia, los acompañantes españoles de La Condamine. "Es muy importante conocer el carácter de los autores que leemos", sostenían Davis y Reymers, "para que podamos darle el crédito debido a sus informes [...], pues muchos escritores engañan al mundo, no con la mala intención de trampear a los otros, sino porque ellos mismos se han engañado. Relatan falsedades, pero creen en ellas".²⁸ Davis y Reymers no le

²⁶ Baudoin, pp. iii y *passim*.

²⁷ Bernard. Acerca de las reglas críticas de Perizonius, véase Erasmus, p. 76.

²⁸ Davis y Reymers, "Preface", en Juan y Ulloa, *Voyage to South America*, p. iv.

La
filología
humanista

Patron
status

La
credibilidad
confianza

El
carácter
de los
autores

dieron mucha importancia al hecho de que Ulloa y Juan eran observadores capacitados familiarizados con los más recientes descubrimientos europeos y que habían usado el equipo más novedoso. Su autoridad provenía, en última instancia, de su carácter y la falta de motivos obvios para engañar.

Los primeros editores europeos modernos tenían que considerar creíbles los relatos españoles de Hispanoamérica —“una vasta tierra de la cual debemos conocer mucho, pero que [es] casi desconocida”, observó el fraile mínimo Louis Feuillée— creíbles porque en la medida en que Hispanoamérica estaba cerrada a los demás europeos éstos no tenían otra opción.²⁹ John Green (floreció entre 1730 y 1753), editor de la colección Astley de travesías y viajes, argumentaba que no le quedaba más opción que confiar en las fuentes españolas. Para detectar errores y reconciliar diferencias entre los relatos de los viajeros, se necesitaban muchos informes del mismo lugar. La falta de informes de lugares como Hispanoamérica, de donde sólo había unos pocos, obligó a los editores a confiar en “escritores de los países con los que se relacionan los hechos”.³⁰

Las críticas epistemológicas de los viajeros filosóficos no le restaron valor a las fuentes españolas del Nuevo Mundo, que siguieron siendo consideradas como confiables, en parte porque habían sido escritas por testigos y en parte porque, aun cuando se dudaba de su confiabilidad, el arte humanista de la lectura, que hacía énfasis en evaluar la posición social del testigo, confirmaba su valor. ¿Por qué, entonces, perdieron credibilidad las fuentes españolas sobre el Nuevo Mundo? La respuesta está en la aparición, en la segunda mitad del siglo xviii, de estrategias de lectura muy diferentes.

²⁹ Feuillée, *Journal* (1714), Epitre (sin folio).

³⁰ Green, “Preface”, en *New General Collection*, p. ix.

COMPILACIONES DE NARRACIONES DE VIAJE

De acuerdo con Lorraine Daston, durante los debates que se suscitaron en el siglo xviii acerca de la probabilidad de los milagros, nuevas formas de crítica “interna” sustituyeron las técnicas “externas” tradicionales para juzgar el valor de testimonios. Si bien la crítica externa se centraba en evaluar el carácter de los testigos (posición social, educación, motivos), la crítica interna hacía hincapié en la coherencia de los informes.³¹ Es posible afirmar que los debates epistemológicos sobre los milagros se extendieron a la literatura acerca del Nuevo Mundo y sus pueblos. Esas nuevas técnicas internas de crítica erosionaron la credibilidad de los primeros relatos europeos de América.

Voltaire, quien pensaba que “ni siquiera debía creérsele al testigo presencial cuando su testimonio iba en contra del sentido común”, defendió el uso de criterios internos para evaluar la credibilidad del testimonio histórico. Las fuentes debían leerse con un *esprit philosophique*.³² El método de Voltaire consistía en no “creerle a todo historiador, antiguo o moderno, que informara cosas que iban en contra de la naturaleza y el latido del corazón humano”. Fiel a este principio, Voltaire argumentó en 1748 que los testigos españoles que decían que el Nuevo Mundo estaba habitado por canibales que “comían humanos con la misma frecuencia con que nosotros comemos cabras” estaban mintiendo. Esos relatos no eran fidedignos, pues comer carne humana era una práctica no natural que sólo atraía pequeñas bandas de salvajes hambrientos.³³ Un año después, en 1749,

³¹ Daston, *Classical Probability*, pp. 306-342.

³² Voltaire, “Qu’il faut savoir douter”, en *Oeuvres historiques*, pp. 312-313.

³³ *Ibid.*, p. 314. Después, en 1757, Voltaire explicaría que los españoles exageraron el número de canibales para justificar sus atrocidades en el Nuevo Mundo; véase Voltaire, *Essai sur les mœurs*, vol. 2, pp. 344-345, 361.

critica externa
y
interna

critica interna

canibales

na institución encargada de controlar el poder de esos monarcas absolutos. De Pauw ya había identificado esta incongruencia y había, por tanto, descartado los relatos españoles. Sin embargo, Raynal leyó las fuentes con mayor profundidad y descubrió en ellas una solución a las contradicciones. La prosperidad agrícola inca ante la ausencia de propiedad privada y el patriarcado gentil inca ante la ausencia de instituciones de control eran posibles porque los ingresos del Estado provenían de las tierras adjudicadas a los incas, no del tributo personal. En el sistema de gobierno inca, según lo indicaban las fuentes españolas, el monarca estaba obligado a tratar bien a los trabajadores de forma tal que éstos trabajaran la tierra del gobernante. El tributo de trabajo también significa que el ingreso no era elástico, lo que era poner un límite al despotismo y la corrupción de la corte, y, por tanto, de la tiranía inca.⁷⁹ Habiendo usado las fuentes españolas para reconstruir este elaborado sistema de controles indirectos y balances, Raynal concluyó que las fuentes eran confiables porque los españoles eran sencillamente demasiado ignorantes para haber inventado un sistema tan complejo. "De acuerdo con varios filósofos —sostenía Raynal—, esas descripciones [de los incas] son el producto de la imaginación naturalmente exaltada de unos cuantos españoles; sin embargo, ¿cuántos forajidos entre los destructores de esta brillante área del Nuevo Mundo (*cette partie brillante du nouveau monde*) eran lo suficientemente cultos para haber inventado una fábula tan bien diseñada?" Las imaginaciones como las de los españoles no podían haber inventado una utopía política tan filosófica.⁸⁰ El tropo de que la ignorancia misma de los observadores españoles aseguraba la limitada confiabilidad de las fuentes españolas persistió. Se convirtió en un principio crítico clave de la obra de William Robertson, *History of America*.

⁷⁹ *Ibid.*, vol. 3, pp. 114-127.

⁸⁰ *Ibid.*, vol. 3, pp. 127-128.

Centros
debe
a la época
fuerza de
la información
por

LA CRÍTICA DE LAS ANALOGÍAS CLÁSICAS EN LA HISTORIOGRAFÍA DEL NUEVO MUNDO

En 1777, William Robertson, rector de la Universidad de Edimburgo y jefe de la Iglesia Presbiteriana Escocesa, publicó su obra *History of America*. Hacía ya mucho tiempo que Robertson se preocupaba por explicar las causas de la expansión comercial europea y para ello escribió historias de Escocia (1759) y de Carlos V (1769). En su *History of America*, trabajando a la sombra de De Pauw y Raynal, buscaba explorar la expansión de Europa hacia el Nuevo Mundo. Como historiador humanista, Robertson era heredero de Cicerón y aspiraba a persuadir el público por medio de la retórica magistral. Su *History of America* incluía prolongados relatos de los viajes de descubrimiento de Colón y de las conquistas de México y Perú por parte de Cortés y Pizarro que fueron recogidos, según afirma David Brading, de los escritos del cronista real español de las Indias, Antonio de Herrera y Tordesillas (m. 1625).⁸¹

Robertson era también un anticuario que gustaba de coleccionar y estudiar manuscritos y libros raros y sopesar la credibilidad de las fuentes. Sin embargo, a diferencia de De Pauw y Raynal, no pretendía ofrecer un análisis concienzudo de los relatos de los viajeros del Nuevo Mundo. Más bien, la historia de Robertson buscaba rechazar el uso promiscuo de analogías clásicas para estudiar los sistemas de gobierno amerindios precolombinos. Por lo tanto, el principio guía de su trabajo fue demostrar que los testigos que no entendieron las reglas de la evolución social extrajeron analogías falsas en sus relatos que produjeron profundas distorsiones del pasado.

El uso de las analogías clásicas para interpretar los sis-

rechazar
los relatos
genuinos.

⁸¹ Brading, *The First America*, pp. 432-441.

temas de gobierno amerindios precolombinos caracterizó toda la historiografía española de los siglos XVI y XVII. Bartolomé de Las Casas (1474-1566) en *Apologética historia sumaria* (antes de 1559) defendió los derechos amerindios describiendo los gobiernos precolombinos indígenas como sociedades clásicas en lo que se refiere a religión, economía y política. De la misma manera, en *Comentarios reales de los incas* (1609), Garcilaso presentó el Imperio inca como la versión mejorada en el Nuevo Mundo del Imperio romano: Roma y los incas habían allanado el terreno para la difusión del cristianismo. Finalmente, en 1684, en su influyente *Historia de la conquista de México*, Antonio de Solís (1610-1686) presentó a Cortés como un Alejandro moderno, y a los aztecas como virtuosos persas.

A medida que crecía el interés en los fenómenos religiosos clásicos como manifestación de una mentalidad primitiva, el uso de las analogías clásicas para interpretar las sociedades amerindias se consolidó aún más. Frank Manuel ha demostrado que, desde mediados del siglo XVII, los eruditos europeos habían comenzado a leer los antiguos mitos griegos y romanos no como sofisticadas alegorías morales, políticas o filosóficas, sino como confusos productos del miedo y la ignorancia. En el proceso, estudiosos y anticuarios se interesaron profundamente en describir los "salvajes" contemporáneos como sociedades clásicas estancadas.⁸² Los autores suponían que los amerindios habían quedado misteriosamente atrapados en etapas del progreso comparables con las de las antiguas sociedades mediterráneas.⁸³ *La vie et les mœurs des sauvages américains comparée aux mœurs des premiers temps* (1724-1732) de Joseph François Lafitau (1670?-1740?), un jesuita que pasó muchos años como misionero en la América del Norte francesa, representa esta tradición. Combinando etnografía clásica y americana en una fructí-

⁸² Manuel, cap. 1.

⁸³ Meek, cap. 2.

fera fertilización cruzada, Lafitau quiso demostrar que, al igual que los antiguos romanos y griegos, los hurones y los iroqueses contemporáneos pensaban simbólicamente, y que ellos tenían credos y rituales parecidos.⁸⁴

Sin embargo, durante el transcurso del siglo XVIII, algunos autores se mostraron renuentes a usar esas comparaciones. De Pauw fue uno de ellos. Al alegar que Garcilaso había descrito engañosamente la sociedad inca como del tipo romano, descartó las afirmaciones del peruano. A De Pauw tampoco le impresionó la erudición de Lafitau.⁸⁵ Entre los que rechazaron con más fuerza el uso de analogías clásicas se encontraba William Robertson, quien atribuyó los orígenes de las distorsiones perceptuales de los informantes europeos del Nuevo Mundo al uso promiscuo de símiles clásicos. Al igual que De Pauw y Raynal, Robertson partió de la suposición de que no debe creerse ni siquiera a los testigos "a cuyos testimonios se les debe gran respeto" si describen cosas que van en contra del sentido común. Luego de someterlos a las formas de crítica interna que De Pauw había introducido, Robertson desechó los relatos españoles sobre lo populoso de la América precolombina.⁸⁶ Supuso que los testimonios de "viajeros vulgares, marineros, comerciantes, bucaneros y misioneros" ofrecían,

⁸⁴ Me siento inclinado a concordar con Sabine MacCormack, quien, discrepando implícitamente de Frank Manuel, ha dicho que si bien el estudio del paganismo greco-romano y las antigüedades amerindias se sobrepone, siguen siendo básicamente dos tradiciones distintas, que se separaron a mediados del siglo XVIII. Las analogías paganas clásica y amerindia fueron el resultado de esfuerzos cristianos por demostrar los orígenes bíblicos comunes de ambos pueblos, cuyos mitos conservaban recuerdos borrosos y distorsionados de la historia bíblica. Una vez que la autoridad de la Biblia como texto histórico autorizado fue atacada en el siglo XVIII, la funcionalidad de esas analogías se deshizo. Véase MacCormack, "Perceptions of Greco-Roman and Amerindian Paganism", esp. pp. 79 y 119.

⁸⁵ Sigo la quinta edición de 1788 de *History of America* (en adelante HA), en *Works of William Robertson*, vol. 9, p. 81.

⁸⁶ *Ibid.*, vol. 10, pp. 280-281.

Religión
clásica
= mentalidad
primitiva

comparar
los he-
chos
objetivos

por lo general, sólo "comentarios superficiales". Era deber del crítico, afirmaba Robertson, "detenerse y, comparando los hechos objetivos, intentar descubrir" lo que los testigos realmente habrían visto si sus sentidos y mentes hubieran estado debidamente capacitados.⁸⁷ Para ver los objetos "tal como son", era necesario superar "prejuicios vulgares" y "poseer no menos imparcialidad que discernimiento". Además, el observador no debía "dejarse llevar" por las apariencias.⁸⁸

Desde que sir Francis Bacon dijo que los nombres, los "ídolos del mercado", daban forma a la manera en que el pueblo percibía la realidad, los eruditos comenzaron a prestar atención a la manera en que los misioneros habían creado una ilusión falsa acerca de las sociedades que describían al usar ciertos términos.⁸⁹ Brosses, el mismo que buscó ofrecer un nuevo patrón ideológico de la expansión colonial francesa, llamó la atención en *Du culte des dieux fétiches* (1760) al poder que tenía el uso de términos en determinar las percepciones de los eruditos tanto de los "salvajes" como del pasado egipcio: "Entre los salvajes, los nombres de 'Dios o Espíritu' no significan lo mismo que para nosotros. Al razonar acerca de su [primitiva] manera de pensar, debemos [...] tener cuidado de no atribuirle a ellos nuestras propias ideas [...] y no imputarles nuestros principios o razonamiento".⁹⁰ Ni los jeroglíficos egipcios ni los fetiches de Guinea, decía Brosses, representaban conocimiento sofisticado almacenado en símbolos arcanos de animales. Más bien, eran manifestaciones de un culto primitivo hacia los animales. Al usar el nombre "Dios" para describir credos primitivos, los estudiosos habían distorsionado la verdadera

⁸⁷ *Ibid.*, vol. 9, p. 58.

⁸⁸ *Ibid.*, vol. 10, p. 315.

⁸⁹ Francis Bacon, *Novum Organum*, en *Works*, vol. 4, libro 1, aforismos lix-lx, pp. 60-61.

⁹⁰ Brosses, *Du culte des dieux fétiches* (Ginebra, 1760), p. 200; citado en Manuel, p. 206.

naturaleza de las religiones contemporáneas de África y el antiguo Egipto. En 1767, Adam Ferguson (1723-1816), quien junto con Robertson era un destacado miembro de la Ilustración escocesa, criticó a los historiadores que usaban palabras como "realeza" y "nobleza" para describir a los gobernantes medievales. Los públicos modernos leían esos términos desde su propia experiencia, es decir, donde los plebeyos y los nobles no se mezclan. Pero en la Edad Media, los gobernantes ayudaban a sus sirvientes y no rehuían el trabajo manual. Emplear categorías sociales contemporáneas para describir a los gobernantes del pasado sólo servía para confundir, más que para iluminar, el pasado.⁹¹

Inspirado por la crítica baconiana de la falsa ilusión perceptual causada por los ídolos del mercado (el mal uso de términos), Robertson afirmaba que los relatos tradicionales sobre el Nuevo Mundo habían usado "nombres y frases apropiadas para las instituciones y refinamientos de la vida elegante", para referirse a lo que eran, de hecho, salvajes americanos.⁹² Sobre la base de las analogías clásicas, los observadores no filósofos en América habían llamado a los nimios gobernantes, "emperadores"; a las chozas, "palacios"; y a unos cuantos adláteres, "cortes". De acuerdo con Robertson, de todos los testigos, los españoles en particular, que estaban "lejos de poseer las cualidades necesarias para entender el impresionante espectáculo desarrollándose frente a ellos", habían aplicado "estándares de excelencia" para juzgar otras sociedades.⁹³ "Absortos por las doctrinas de su propia religión, y habituados a sus instituciones", los frailes católicos se dedicaron a descubrir misterios sublimes y com-

categorías
del y orden
le

el error
de las
analogías

⁹¹ Ferguson, parte ii, sec. 1, pp. 79-80.

⁹² Robertson, *HA*, en *Works*, vol. 10, p. 315.

⁹³ *Ibid.*, vol. 9, p. 53. Sin embargo, Robertson pensó muy bien de Antonio de Ulloa y Jorge Juan y Santacilia y los incluyó en una lista de observadores confiables, junto con La Condamine, J. B. T de Chanvalon (*Voyage a la Martinique* [1763]), y el jesuita español Miguel Venegas (*History of California* [1759]). Véase Robertson, *HA*, en *Works*, vol. 9, pp. 378-381.

plejas instituciones religiosas que "se parecían a los objetos de su veneración" entre los primitivos. Robertson concluyó: "En esos guías tan poco inteligentes y crédulos, podemos poner poca confianza".⁹⁴

Para entender por qué Robertson rechaza el uso de analogías clásicas y cristianas para interpretar las sociedades amerindias, necesitamos recurrir brevemente a los principios teóricos que organizaban su historiografía. Al igual que Raynal, Robertson era, en palabras de J. G. A. Pocock, un "humanista comercial", es decir, un erudito que buscaba probar que el surgimiento del comercio no amenazaba las virtudes cívicas.⁹⁵ En el volumen introductorio de su *History of the Reign of the Emperor Charles V* (1769), Robertson ofrecía un extraordinario análisis sociológico de la decadencia de Roma y el surgimiento de los estados europeos modernos. A diferencia de los humanistas cívicos tradicionales, quienes interpretaban la decadencia de Roma como el resultado del triunfo del lujo oriental feminizante sobre las virtudes republicanas virilizantes, Robertson alegó que Roma se vino abajo por falta de controles políticos adecuados. La falta de parlamentos, no el comercio excesivo, provocaron la decadencia de la nación. El progreso, según Robertson, era el resultado de domesticar las pasiones violentas y del crecimiento de las necesidades y deseos entre los individuos egoístas. Las Cruzadas, los nuevos descubrimientos, el surgimiento de ciudades y el desarrollo de las cortes de justicia habían provocado que las nuevas naciones europeas desarrollaran sin querer el comercio y controles internos y externos del poder. Con la evolución de los modos de producción de la caza al pastoreo, a la agricultura y al comercio, las necesidades y los deseos individuales

⁹⁴ *Ibid.*, vol. 9, pp. 187-188.

⁹⁵ Sobre el humanismo "comercial" del siglo XVIII, véase Pocock, pp. 103-123, y todas las contribuciones de Hont e Ignatieff.

de nuevo
el
comercio

la causa
del
progreso

se multiplicaron y, con ellos, la sociabilidad. A medida que umentó la división del trabajo, también lo hizo la dependencia mutua, la cual, a su vez, hizo que los pueblos refinaran su sociabilidad y pusieran a trabajar su razón en la búsqueda de sus propios intereses. En el transcurso de la creación de las sociedades comerciales, las pasiones violentas dieron lugar a la cortesía y la prudencia.⁹⁶

Esta visión de la historia animó a Robertson a ver el mundo como un museo viviente en donde diferentes pueblos ocupaban distintos niveles en un gran cuadro de desarrollo emocional y económico. Se volvió un lugar común en la época de Robertson que la expansión europea de los dos siglos anteriores había posibilitado el acceso a tipos de experiencia humana nunca antes catalogados. De acuerdo con Edmund Burke, amigo de Robertson, la Tierra era "[un] gran mapa de humanidad desenrollado completamente [en donde] ningún estado de gradación de barbarismo y ningún modo de refinación está [ausente]".⁹⁷ A los ojos de Burke, el genio de Robertson radicaba en su uso creativo de este enorme museo nuevo para ir más allá de la historia de progreso que los clásicos de la Antigüedad habían ofrecido. Robertson pensaba que América guardaba la llave para entender las primeras etapas de la mente, etapas que los escritores antiguos nunca habían conocido. América era el lugar donde "el hombre aparece en su forma más tosca en la cual podemos concebir que subsista" y, por tanto, un lugar donde se podía "examinar los sentimientos y actos de los seres humanos en la infancia de la vida social".⁹⁸ Los observadores

⁹⁶ Robertson, "A View of the Progress of Society in Europe", en *History of Charles V*, en *Works*, vol. 4. Puede encontrarse un estudio más detallado del humanismo "comercial" de Robertson en O'Brien, esp. pp. 58-60. Para descripciones más generales de las opiniones de los siglos XVII y XVIII del comercio y la domesticación de las pasiones, véase Hirschman.

⁹⁷ Burke a Robertson, citado en Stewart, "Life of Robertson", en *Works*, vol. 1, pp. lix-lx.

⁹⁸ Robertson, *HA*, en *Works*, vol. 9, pp. 50-51.

los
ejemplos

etapas
antiguas
del desarrollo
social

no filosóficos no se habían percatado de que la crucial distinción entre América y el mundo antiguo era que pertenecían a etapas distintas del desarrollo social y por ello no podían ser comparados. Las percepciones engañosas se originaron en un esfuerzo por comprender a los amerindios a través de ojos solamente capacitados para ver el mundo clásico.

Esas críticas de los observadores ingenuos, particularmente españoles, no ocasionaron que Robertson descartara los primeros relatos europeos sobre el Nuevo Mundo. Al igual que Raynal, Robertson quería leer más profundamente los relatos para identificar una pizca de verdad. Versado en una larga tradición historiográfica crítica que sostenía que no había que descartar como fuentes ni siquiera las fábulas antiguas, sino más bien interpretarlas como referencias veladas a realidades históricas pasadas, Robertson pensaba que la responsabilidad del erudito consistía en despojar a las fábulas de sus aditamentos fantásticos para reconstruir la historia de los pueblos antiguos y las migraciones.⁹⁹ No estaba, por cierto, dispuesto a dar "una apresurada aprobación, en función de la más pequeña prueba, de lo que tuviera la apariencia de ser extraño y maravilloso". Pero tampoco estaba dispuesto a descartar nada. Sería pretencioso, decía, "ponerle límites a la fertilidad [de la naturaleza] y rechazar indiscriminadamente todo relato que no concuerde a la perfección con nuestras limitadas observaciones y experiencia".¹⁰⁰ Esta ambivalencia lo llevó a afirmar que escritores como De Pauw habían llevado demasiado lejos la crítica de las fuentes españolas. "La cálida imaginación de los escritores españoles [por cierto] había añadido cierto adorno a sus descripciones —sostenía—,

⁹⁹ Erasmus, pp. 74-98, 114; Manuel, pp. 90-93. Para una historia muy superficial de la crítica histórica en la Universidad de Edimburgo durante los años de formación de Robertson, véase Sharp.

¹⁰⁰ Robertson, HA, en *Works*, vol. 9, pp. 75-76.

despojar
a las fábulas

[pero esto no podía] justificar el tono petulante y perentorio con el que varios autores habían pronunciado que todos sus relatos eran ficciones de hombres que querían engañar, o que estaban fascinados por lo maravilloso".¹⁰¹

Al igual que Raynal, Robertson sostenía que algunas descripciones españolas de las sociedades amerindias debían ser correctas porque describían instituciones que los testigos no conocían por su experiencia en Europa y por ende no podían haber inventado. Por ejemplo, los testigos españoles habían ofrecido descripciones de instituciones aztecas tales como el servicio postal, regulaciones urbanas y algunas formas de administración de justicia que eran desconocidas para los europeos del siglo xvi. "¿Quién, entre los destructores de este gran imperio —preguntaba retóricamente Robertson—, estaba tan ilustrado en la ciencia, o tan atento al progreso y las operaciones del hombre en la vida social, para formular un sistema ficticio de políticas, tan bien combinado y tan congruente, como el que esbozan en sus relatos del gobierno mexicano?" Era difícil creer "que los iletrados conquistadores del Nuevo Mundo hubieran formado, en cualquier caso, una concepción de las costumbres y las leyes más allá del estándar de progreso de su propia época y su propio país".¹⁰² El énfasis en la ignorancia española obligó a Robertson, como le había sucedido antes a Raynal, a reconocer que algunas de esas fuentes podían, de hecho, decir la verdad.

El economista político italiano Gian Rinaldo Carli (1720-1795) también empleó el tropo de la ignorancia española para validar algunos de los primeros relatos europeos del Nuevo Mundo. En 1780, en su *Lettere americane*, Carli trató de demostrar que el sumergido continente de la Atlántida alguna vez había conectado al Nuevo y al Viejo Mundo. Este puente de tierra aparentemente había permitido las prime-

insti-
ciones
del siglo
xvi
en
Europa

¹⁰¹ *Ibid.*, vol. 10, p. 316.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 317-318.

ras migraciones, pero la Atlántida se hundió antes de que se desarrollaran, por lo menos, el hierro, la moneda metálica y la escritura en el Viejo Mundo, lo que explicaba por qué los amerindios no tenían ninguno de éstos. Si bien su historia de América estaba escrita con el mismo tono conjetural y filosófico de Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson, Carli llegó a conclusiones muy diferentes respecto de los incas. Si bien era demasiado moderno para no ser crítico de los primeros relatos europeos del Nuevo Mundo, Carli luchó por seguir a Garcilaso al describir la sociedad inca como un sistema de gobierno virtuoso del tipo clásico. Al igual que sus predecesores Robertson y Raynal, Carli le otorgó credibilidad a las fuentes españolas para apoyar su visión de los incas, en parte sobre la base de que los observadores españoles eran demasiado ignorantes para haber inventado por sí solos utopías políticas. Algunas de esas fuentes eran confiables porque eran "públicas", decía Carli; esto es, habían sido escritas para poderosos mecenas que habrían castigado a los escritores de haber sabido que les mentaban.¹⁰³ Otras fuentes eran confiables porque contenían descripciones de sistemas de gobierno indígenas que eran demasiado complejos para ser fraudulentos. Ninguno de los primeros observadores españoles, incluido el jesuita José de Acosta (1539-ca. 1600), a quien Robertson admiraba como filósofo, había tratado de entender las causas de los fenómenos que observaron, pensaba Carli. Puesto que esos observadores describieron instituciones sociales que no podían haber inventado, sus informes eran necesariamente confiables.¹⁰⁴

La ambivalencia de Robertson y Carli acerca del valor de las fuentes españolas era característica de la nueva historio-

¹⁰³ Carli, parte 1, carta i, p. 4; carta ii, pp. 7-8; carta iv, pp. 18-29; carta v, pp. 36-42. A fines del siglo xvii, el benedictino Jean Mabillon había introducido la idea de que sólo las fuentes "públicas" eran confiables; véase Barret-Kriegel, *Défaite de l'érudition*, pp. 158-175.

¹⁰⁴ Carli, parte 1, carta xv, p. 122; carta xvi, pp. 122-124.

grafía del Nuevo Mundo que surgió después de las *Recherches* de De Pauw y de la *Histoire philosophique* de Raynal. Un nuevo arte de la lectura, que a fin de atribuir crédito privilegiaba la consistencia lógica de los testimonios, demostró las contradicciones en la mayoría de las historias españolas de América y sus pueblos. Los reporteros, ignorantes españoles, habían sido fácilmente engañados por semejanzas superficiales entre las sociedades nuevas que encontraban y las propias. Por ejemplo, habían usado promiscuamente las analogías clásicas, representando las sociedades de los incas y los mexicas como sistemas de gobierno virtuosos del tipo romano. Los frailes supersticiosos habían agregado capas de confusión cuando leveron las religiones primitivas de "salvajes" como versiones diabólicas e invertidas del cristianismo. Sin embargo, entre todas esas confusiones, los españoles habían alcanzado a ver dejos de realidad. La ignorancia misma de los observadores garantizaba la credibilidad de partes de sus testimonios.

apenas
de la
ignoran
cia
veron
la reali
dad

HISTORIA FILOSÓFICA Y DE MODELOS CONJETURALES DE AMÉRICA

Pero una vez que todas las fuentes tradicionales habían sido cuestionadas, ¿cómo podría escribirse la historia de América y sus pueblos? Los autores que cuestionaron la credibilidad de los primeros relatos europeos del Nuevo Mundo hicieron uso de nuevos tipos de pruebas y articularon nuevas y audaces narraciones históricas.

La búsqueda de formas alternativas de pruebas históricas con las cuales sustituir las fuentes literarias poco fidedignas comenzó en serio en la segunda mitad del siglo xvii. La crítica bíblica y el resurgimiento del escepticismo crearon dudas sobre el valor de todas las fuentes literarias antiguas. En 1674, en su *Histoire critique du Vieux Testa-*

crítica
bíblica
y el
resurgimiento
del escepti
cismo

ment, Richard Simon (1638-1712) dejó muy claro que el Pentateuco, tradicionalmente atribuido a Moisés, en realidad había sido obra de muchas épocas y escribas. Las obras *De peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* (1668) de François La Mothe Le Vayer, *Réflexions sur les divers génies du peuple romain* (1684) de Charles de Saint-Evremond y *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Pierre Bayle mostraron que el ideal de verdad era inalcanzable en la historia basada en fuentes literarias. No sólo las fuentes antiguas eran tendenciosas, contradictorias y a menudo evidentemente engañosas, decían estos autores, sino que relatos contemporáneos también eran escritos por autores tendenciosos, partidarios y engañosos. La reacción en la comunidad erudita a esta nueva crítica no se hizo esperar. Las obras *Ars critica* (1697) de Jean Le Clerc y *Oratio de fide historiarii contra Pyrrhonismum historicum* (1702) de Jacobus Perizonius ofrecían nuevas formas de lectura que alentaban a los estudiosos a revisar y comparar las fuentes para determinar la confiabilidad de los informes y rechazar aquellos que no fueran intrínsecamente creíbles.

Hubo también quienes se dedicaron a buscar fuentes alternativas a las fuentes literarias tradicionales. Eruditos como Jacob Spon (1647-1685), Luc d'Achery (1609-1685), Jean Mabillon (1632-1707) y Bernard de Montfauçon (1655-1741) desarrollaron disciplinas y estrategias de lectura basadas en formas nuevas de evidencia tales como ruinas, monedas, documentos públicos (constituciones) e inscripciones.¹⁰⁵ Encabezados por Nicolas Fréret (1688-1749), miembros de la Académie des inscriptions et belles-lettres de París, nuevos seguidores de Evémero, afirmaban que los mitos podrían despojarse de sus fantasiosos caparazones para obtener información valiosa y confiable sobre el pasado sin fuentes escritas. Algunos estudiosos incluso co-

¹⁰⁵ Erasmus, pp. 67-74.

menzaron a recurrir a la "naturaleza". Por ejemplo, en 1755 Rousseau sugirió que la historia de los orígenes de la sociedad civil, que discrepaba con la Biblia, era más creíble. Si bien retóricamente concedía que su relato "no debía tomarse como verdad histórica", Rousseau trabajó en función de la suposición de que "los libros" mentan de manera consistente acerca del pasado, mientras que la "naturaleza nunca miente".¹⁰⁶ En consecuencia, Rousseau extrajo la mayor parte de las pruebas para su interpretación del pasado a partir de la historia natural, es decir, del comportamiento animal y la etnografía. Este tipo de atracción por la "naturaleza" resultó fundamental para aquellos que habían cuestionado los relatos españoles y tenían que volver a escribir la historia del Nuevo Mundo desde cero.

En lugar de los poco confiables y "alucinados" informes de los españoles, De Pauw ofreció una interpretación de la historia de América y sus pueblos que se basaba en hechos que dedujo de la historia natural del continente al momento de la llegada de los europeos.¹⁰⁷ Después de revisar la literatura, De Pauw encontró pruebas que confirmaban que América había sufrido una traumática catástrofe geológica. Los huesos fósiles de animales gigantes (que pensó que habían sido los primeros en morir en el Diluvio); grandes cuerpos de agua, tanto lagos como ríos; terremotos y volcanes activos que aún estremecían la tierra; conchas marinas esparcidas por valles bajos; metales preciosos sobresaliendo de la superficie de la tierra (que la primitiva sedimentación de la tierra debía de haber enterrado en lo profundo) eran

¹⁰⁶ Rousseau, pp. 19, 42.

¹⁰⁷ De Pauw creía que las pruebas contemporáneas del siglo XVIII no podían ser usadas para describir el Nuevo Mundo al momento de la llegada de los europeos, porque tres siglos de colonización habían transformado por completo los territorios. Muchas de las opiniones de De Pauw acerca de la degeneración inducida por problemas climáticos en las Indias ya habían sido expresadas en los siglos XVI y XVII. Véase Cañizares Esguerra, "New World, New Stars".

Algunos estudiosos
a las
fuentes
literarias

la
naturaleza
30

hechos
deducidos
de la
historia
natural

fósiles

algunas de esas pruebas.¹⁰⁸ El ambiente húmedo y putrefacto del Nuevo Mundo también explicaba el pequeño número y tamaño y la apariencia monstruosa de los cuadrúpedos americanos (es decir, animales con costillas adicionales, sin cola o con un número desigual de dedos en las garras anteriores y posteriores); la degeneración de los animales extranjeros (sólo los cerdos habían prosperado en América, porque vivían en desperdicios y crecían en ambientes húmedos); el crecimiento exuberante de las plantas "aguadas" del Viejo Mundo, como el arroz, los melones, los cítricos y la caña de azúcar; la proliferación de insectos y reptiles; la abundancia de plantas venenosas, cuyas virtudes sólo conocían los salvajes (la botánica era *l'unique étude du sauvage*); y el origen americano de la sífilis (el azote de la humanidad, por culpa del cual ni siquiera las riquezas minerales de Brasil y Potosí podían comenzar a compensar a Europa).¹⁰⁹ De Pauw concluyó que una inundación había convertido súbitamente un continente que solía tener grandes animales y civilizaciones milenarias en una tierra degenerada, envuelta por miasmas. El frío y la humedad de los miasmas habían mutilado la fauna y los pueblos de América. De Pauw presentó a todos los nativos como *insensibles*, o carentes de sensibilidad, pero también *afeminados*.

Recurriendo a la antigua tradición médica que suponía que los hombres eran "más secos" que las mujeres, De Pauw argumentó que los indígenas americanos carecían tanto de valor como de barba, tenían el cabello largo, nunca sufrían de calvicie, vivían más (envejecer estaba asociado con la "sequedad") y a menudo tenían leche en los pechos.¹¹⁰ Su temperamento húmedo ocasionaba que su "genio fuese limitado, sin elevación, sin audacia; de carácter inferior, naturalmente inclinado a la despreocupación y la vagancia.

¹⁰⁸ Pauw, *RA*, 1, pp. 102-103, 197-198, 317-318.

¹⁰⁹ *Ibid.*, vol. 1, pp. 1-24, 52, 89.

¹¹⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 38.

Su debilidad los hacía vengativos, como mujeres".¹¹¹ En cambio, las nativas eran monstruos. Su excesiva humedad lubricaba sus músculos uterinos y, por tanto, tenían partos indoloros. Con más leche que cualquier "otra mujer en el universo", las nativas amamantaban a sus hijos hasta que eran adultos.¹¹² En un periodo en que el discurso de la "sensibilidad" nerviosa buscaba explicar las diferencias de género —que retrataba a las mujeres como seres naturalmente "excitables"—, De Pauw dijo que a las amerindias les faltaba sensibilidad, esto es, eran el opuesto exacto de las mujeres europeas.¹¹³ Aparentemente no encontró ninguna contradicción entre esta afirmación y su descripción de los nativos como "húmedos" y, por tanto, afeminados.

Esta imagen de los nativos como "insensitivos" le permitió a De Pauw explicar por qué al momento de su llegada los europeos encontraron un continente escasamente poblado. Buffon y otros habían dicho que los malos patrones demográficos indicaban que los amerindios habían llegado recientemente, y que no habían tenido tiempo de poblar. Sin embargo, De Pauw pensaba que los amerindios habían llegado mucho tiempo antes, que eran habitantes milenarios de un continente que, como consecuencia del diluvio que había destruido al Nuevo Mundo, se habían vuelto incapaces de sentir pasión e impulsos sexuales.¹¹⁴ A fin de aparearse, las mujeres tenían que usar mordidas de insectos y anillos de hule para hinchar los penes de sus compañeros.¹¹⁵ La mayoría de los hombres eran homosexuales.¹¹⁶ Cuando llegaron los europeos, las mujeres se convirtieron en sus concubinas y aliadas. "Entre las razones que aceleraron la

¹¹¹ *Ibid.*, vol. 1, pp. 44-45.

¹¹² *Ibid.*, vol. 1, p. 54.

¹¹³ Sobre el género y los discursos de finales del siglo XVIII, véase Barker-Benfield.

¹¹⁴ Pauw, *RA*, vol. 1, pp. 43, 53.

¹¹⁵ *Ibid.*, vol. 1, pp. 64-66.

¹¹⁶ *Ibid.*, vol. 1, pp. 68-69.

el medio
como explicación de
sus protuberancias

el medio
como explicación de
sus protuberancias

Aparentemente
no es
nada
de América

servidumbre del Nuevo Mundo", alegaba De Pauw, estaba que invariablemente se encontraban nativas "más interesadas en la causa de los europeos que los europeos mismos".¹¹⁷

De acuerdo con Antonello Gerbi, la nueva historia de modelos conjeturales de América elaborada por De Pauw usaba elementos derivados de Buffon.¹¹⁸ Como curador del Jardin du Roi y de las colecciones de historia natural del rey, y dilettante de la filosofía experimental, Buffon conoció la fauna, la flora y los fósiles de varias partes del mundo. A partir de 1749, comenzó a ofrecer una de varias partes e historias de modelos conjeturales de la Tierra, la cual según él se estaba enfriando poco a poco. Originalmente, los polos habían sido parecidos al trópico, con grandes herbívoros, pero de manera gradual la Tierra se había vuelto más fría e inhabitable, por lo que los animales y la flora habían migrado hacia el Ecuador. Así como los fósiles fueron las pruebas que Buffon usó para reconstruir la migración de la fauna y la flora, fueron las variaciones del color de la piel lo que usó para reconstruir la historia de la humanidad: los humanos que se alejaban del calor se volvían más blancos y los que se mudaban a zonas más cálidas se tornaban más oscuros.¹¹⁹

Este modelo funcionaba muy bien para el Viejo Mundo, pero no explicaba de ninguna manera los fenómenos de América. A pesar de los múltiples climas del Nuevo Mundo, las variaciones del color de piel entre los indígenas del continente eran casi imperceptibles. Lo que es peor, no parecía que hubieran aparecido negros en los trópicos de América. Buffon solucionó el problema diciendo que América era un continente nuevo que acababa de emerger de las aguas. Al

¹¹⁷ *Ibid.*, vol. 1, p. 70.

¹¹⁸ Gerbi, *La disputa*, caps. 1, 3.

¹¹⁹ Para mayores detalles de la historia de modelos conjeturales de Buffon de la Tierra y las migraciones humanas, véase Sloan; Eddy; Roger, caps. 7-8, 22.

postular que los nativos eran recién llegados, Buffon podía sostener que el ambiente aún no había creado variaciones raciales en América. También mantuvo que mecanismos meteorológicos especiales hicieron que el trópico de América fuera mucho más frío que el de África.¹²⁰

Para que su historia de modelos conjeturales de la Tierra funcionara, Buffon tenía que resolver otros retos que planteaba el continente americano. Para explicar por qué no había herbívoros grandes en el trópico del Nuevo Mundo, Buffon echó mano de una antiquísima tradición que vinculaba las catástrofes geológicas con fallas orgánicas perpetuadas con el paso de las generaciones. La humedad del Nuevo Mundo, particularmente en América del Sur, había debilitado toda la materia orgánica y había producido que todos los cuadrúpedos fueran pequeños, más homogéneos, insensitivos y feminizados. Las cadenas montañosas de América Central habían impedido que las especies del Viejo Mundo (en especial, los animales grandes, que constantemente habían migrado y rejuvenecido las poblaciones de la América del Norte) llegaran a América del Sur, donde los animales eran diferentes tanto del Viejo Mundo como de los del norte.¹²¹ Si bien Buffon a veces jugaba con

¹²⁰ Buffon, "Variétés dans l'espèce humaine", en *De l'homme*, pp. 308-311.

¹²¹ Buffon, "Animaux communs aux deux continents", en *Selections*, vol. 2, pp. 133-137. Para una interpretación de principios del siglo xviii del concepto del pecado original según san Agustín en el contexto de la historia catastrófica de la Tierra, véase Antonio Vallisneri, *De'corpi che su monti si trovano, della loro origine; e dello stato del mondo avanti il diluvio, nel diluvio, e dopo il diluvio* (1721). Vallisneri afirma que "[la destrucción y la mortandad ocasionada por el diluvio] sin duda alguna contribuyó mucho a destruir la armonía perfecta de la sangre [del hombre] y a perturbar los movimientos regulares de sus espíritus y humores. Por tanto, los principios mismos de la generación fueron perjudicados y aquí esos defectos y esos temperamentos malsanos fueron transmitidos a los hijos nonatos, y los penetraron tan profundamente que esta desgracia hereditaria perdura incluso hasta nuestros días y durará hasta el fin de los tiempos, puesto que todos venimos de un linaje infectado, aunque ahora es enormemente multiplicado y dividido en todo el mundo". Citado en Rossi, pp. 78-79.

modelos conjeturales

Solucionó el problema a través de la creación

la idea de que la humedad del continente también había afectado a los amerindios, volviéndolos feminizados y lampiños, por lo general su modelo excluía a los humanos.¹²² Sin embargo, De Pauw aplicó el modelo de la degeneración orgánica a los indígenas americanos.

Las reconstrucciones conjeturales de Buffon y De Pauw eran parte de una tendencia más generalizada del siglo xviii por explicar los orígenes de las instituciones humanas a la luz de la historia geológica. Por ejemplo, en 1766 Nicolas-Antoine Boulanger ofreció un modelo para explicar el nacimiento de todas las religiones del mundo como consecuencia de grandes catástrofes geológicas primigenias. En una versión secular del relato de san Agustín de las raíces biológicas del pecado original, Boulanger afirmó que la superstición era producto de un miedo biológico casi inherente producido por las grandes convulsiones geológicas del pasado.¹²³ Raynal hizo uso de esas opiniones. A partir de la primera edición de su *Histoire philosophique*, Raynal repitió la tesis de De Pauw de un diluvio americano seguido por la degeneración orgánica universal.¹²⁴ También adoptó el argumento de Boulanger y afirmó que puesto que América todavía estaba sufriendo frecuentes convulsiones terrenales, los amerindios eran más temerosos y, por tanto, más supersticiosos

¹²² Buffon cambió de opinión. En 1749, en "Variétés dans l'espèce humaine" (*De l'homme*, pp. 308-311), los indios americanos aparecen como seres humanos normales y recién llegados. Pero en 1761, en "Animaux communs", son retratados como si fueran feminizados como consecuencia de la humedad y el efecto degenerativo del ambiente del Nuevo Mundo (*Selections*, vol. 2, p. 130). En 1777, en "Additions à l'article 'Variétés dans l'espèce humaine'", los indios americanos son nuevamente retratados como si acabaran de llegar y fueran seres humanos normales, con la excepción de un puñado de naciones en la cuenca del Amazonas supuestamente castrada y vuelta insensible por la humedad de la zona (*De l'homme*, pp. 369-372). El cambio radical de Buffon en 1777 fue resultado de leer a De Pauw y de que le disgustara lo que consideró exageraciones y "credulidad" de De Pauw.

¹²³ Manuel, pp. 210-227.

¹²⁴ Raynal, *HP* (1770), vol. 6, libro 17, pp. 192-196. Raynal agrega algunas disquisiciones propias a la historia geológica en vol. 6, pp. 189-192.

Las míticas
omnes homines
pauw a
la luz
de la
historia
geológica

que cualquier otro pueblo de la tierra.¹²⁵ En la segunda edición de *Histoire philosophique*, Raynal como De Pauw atribuyó la escasa población indígena a su supuesta falta de energía sexual.¹²⁶ Robertson fue un poco más precavido y se negó a aceptar estos grandes sistemas especulativos y conjeturales; sin embargo, estuvo de acuerdo en que el Nuevo Mundo tenía algo excepcional: era más frío y húmedo que el Viejo Mundo.¹²⁷

A pesar de toda su precaución, Robertson también quería reconstruir la historia del Nuevo Mundo en función de conjeturas. Como muchos de sus contemporáneos, pensaba que para recrear el pasado de América, se necesitaban más pruebas que las fuentes escritas españolas. Sin embargo, Robertson no se basó en la historia natural o los discursos médicos como hicieron Buffon y De Pauw. Sus fuentes y evidencia vinieron de la nueva disciplina de la economía política. Como se señaló antes, Robertson pertenecía a un gran movimiento escocés que atribuía la evolución de las instituciones sociales y legales al desarrollo de los deseos humanos y veía la razón como un subproducto de la necesidad de administrar los intereses egoístas en un mundo cada vez más complejo, donde la supervivencia exigía una creciente interdependencia mutua y colectiva. En esta línea, Robertson se interesó particularmente en la vida emocional y social de los amerindios, cuyo desarrollo colocó en dos etapas ligeramente distintas de la socialización: cazadores-recolectores y agricultores primitivos.

Vale la pena señalar que las reconstrucciones del pasado de los amerindios ofrecidas por Robertson y otros historiadores filosóficos escoceses tuvieron problemas para encajar a los amerindios en un modelo que predecía la lenta domesticación de las pasiones mediante cuatro etapas de la

¹²⁵ *Ibid.*, vol. 3, libro 6, pp. 19-21, libro 7, pp. 137-138.

¹²⁶ Raynal, *HP* (1774), vol. 3, libro 6, cap. 7, pp. 24-25.

¹²⁷ Robertson, *HA*, en *Works*, 9, pp. 1-125, 347-357.

←
economía
política

vida como
social
de los
amerindios

evolución: caza, pastoreo, agricultura y comercio. La evolución de las pasiones en América parecía contradecir el modelo. Por ejemplo, los mexicas "habían hecho grandes progresos en las artes de la política [...] [pero] eran, en muchos sentidos, los más feroces, y las atrocidades de algunas de sus costumbres superaban incluso al estado más salvaje".¹²⁸

*Relaciones
entre
aspectos
económicos
y culturales
políticos*

El modelo que Robertson tenía de la evolución de las pasiones predecía que una sociedad involucrada en el comercio, como la de los aztecas, no se permitiría costumbres bárbaras como el canibalismo ritual. El comportamiento de los incas también parecía francamente contradictorio. Como pastores y agricultores primitivos, se podría haber esperado que los peruanos fueran guerreros sanguinarios, pero los incas no lucharon mucho ante el ataque español: un "pueblo tan poco avanzado en el refinamiento, [no debería haber estado] totalmente destituido de un aparato militar".¹²⁹

Otro historiador filosófico escocés, Henry Home, lord Kames (1696-1782), reflexionó detenidamente sobre las curiosidades sociales del Nuevo Mundo. En 1778, en la segunda edición de su obra *Sketches of the History of Man*, Kames expresó desconcierto por la naturaleza peculiar del Nuevo Mundo. "América está llena de maravillas", concluyó. ¿Por qué "en lugar de avanzar, como otras naciones hacia la sociabilidad y la gobernabilidad", muchos amerindios habían continuado "hasta este momento en su estado original de caza y pesca"? ¿Por qué América había permanecido escasamente poblada, y la tierra había permanecido prácticamente "vacía"? Kames señaló muchos otros fenómenos sociales curiosos que también desafiaban el modelo escocés de las etapas del desarrollo. Los indios norteamericanos eran cazadores-recolectores, pero, "habían avanzado hasta cierto grado de agricultura sin pasar por la etapa del pastoreo". Los mexicanos y peruanos más civilizados habían estado rodea-

¹²⁸ *Ibid.*, vol. 10, p. 321.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 351.

dos de cazadores, lo que dejaba ver una brecha en la secuencia de las etapas del desarrollo y el incomprensible surgimiento de dos civilizaciones en un aislamiento casi completo. Los aztecas, quienes habían mostrado "tanta competencia en el arte de la guerra y en el arte de la paz, [eran] respecto de la religión... igual que salvajes", desafiando las creencias muy comunes de que el progreso económico hacía que los pueblos fueran gentiles y de que las instituciones sociales se desarrollaban simultáneamente. Por último, el gobierno hereditario y absoluto de los incas había sido, con mucho, más suave que el gobierno electoral de los aztecas, "en contradicción con los principios políticos" que hacía a las tiranías sanguinarias y a las repúblicas moderadas.¹³⁰ También había otros fenómenos humanos y sociales que intrigaban a Kames, tales como por qué el trópico de América y el Viejo Mundo habían sido testigos de distintos desarrollos sociales evolutivos. A diferencia de la tórrida África, donde vivían pueblos "un poco menos que salvajes", los trópicos del Nuevo Mundo habían producido "[pueblos] altamente refinados en las artes de la sociedad y el gobierno".¹³¹ Un problema en particular ejercitaba la imaginación de Kames y lo llevó a postular una teoría del poligenismo racial. América era un continente con varios climas, pero los amerindios, prácticamente eran racialmente homogéneos. Por lo tanto, se concluía que orígenes diferentes, y no el clima, eran la causa de las variaciones raciales.¹³² Este tipo de preguntas filosóficas eran precisamente las que los españoles supuestamente no habían podido plantear y que estimulaban a los autores

*La misma
relación*

*Poligenismo
racial*

¹³⁰ Kames, vol. 3, libro 2, bosquejo 12, p. 157 (América llena de maravillas), pp. 144-145 (desarrollo interrumpido), p. 148 (escasa población), p. 154 (sin Estado de pastoreo), p. 157 (brecha entre la serie de desarrollo), p. 169 (comportamiento azteca paradójico), p. 178 (paradoja política inca).

¹³¹ Kames, vol. 3, libro 2, bosquejo 12, p. 157.

¹³² Kames, "Preliminary Discourse Concerning the Origin of Men and of Languages", en *Sketches*, vol. 1, libro 1, pp. 24, 44-50. Véase también vol. 3, libro 2, bosquejo 12, p. 141.

como Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson a escribir nuevas historias de América y sus pueblos.

LOS AMERINDIOS COMO PRUEBA

Paradójicamente, la búsqueda de alternativas a las fuentes de información escritas tradicionales provocó que los europeos supusieran que los amerindios eran "pueblos sin historia". A medida que los europeos eran más escépticos de la Biblia y de sus propias tradiciones orales y escritas, comenzaron a buscar cimientos más firmes sobre los cuales construir nuevos relatos históricos nacionales y continentales. Puesto que la etnografía poco a poco reemplazó las fuentes escritas como pruebas para reconstruir las épocas "oscuras" de Europa, los amerindios llegaron a ser considerados representantes de una época temprana, congelados en el tiempo.

Para responder a la crítica escéptica de fines del siglo xvii de la credibilidad de las fuentes escritas, muchos historiadores abandonaron totalmente el estudio de las épocas "oscuras", pues lo consideraban un campo de pedantes anticuados. En *Letters on the Study and Use of History*, Henry St. John, visconde de Bolingbroke (1678-1751), afirmó en la década de 1730 que todas las fuentes escritas, tanto los textos clásicos así como la Biblia, no eran confiables, estaban llenas de contradicciones e incluso eran absurdas. Si bien Bolingbroke pensaba que a la larga podría alcanzarse un alto grado de certeza acerca de los sucesos del pasado mediante la recopiliación y ordenamiento de las fuentes, también pensaba que no tenía sentido tratar de reconstruir el pasado "oscuro", que los etimólogos pedantes habían querido describir durante tanto tiempo. "[Toda] la historia antigua —concluyó— nunca obtendrá credibilidad entre ningún hombre razonable".¹³³

¹³³ Bolingbroke, *Letters on the Study and Use of History*, en *Historical*

En 1741, Charles Mackie, titular de la primera cátedra de historia en la Universidad de Edimburgo y maestro de Robertson, también ridiculizó la "afición por las remotas antigüedades".¹³⁴ Finalmente, en 1761, David Hume declaró que la historia de las épocas oscuras era del todo inútil, a menos de que se limitara a la lectura educada de la mitología griega y romana.¹³⁵

Pero no todos los historiadores le hacían caso a las admoniciones de Bolingbroke, Mackie y Hume, y pronto se hicieron manifiestas nuevas maneras de estudiar la historia europea, basándose en las pruebas ofrecidas por los pueblos contemporáneos del Nuevo Mundo. Al igual que Rousseau, el historiador escocés Adam Ferguson instó que las "antigüedades domésticas de cada nación [...] deben recibirse con precaución", pues "la mayor parte son conjeturas o ficciones".¹³⁶ Se necesitaban fuentes alternativas, incluido el estudio de las tradiciones populares orales, si bien en opinión de Ferguson éstas sólo podían revelar el espíritu mental de una época, no su historia. En lo que se refiere al uso de pruebas extraídas de la conducta de animales (incluidos los niños "salvajes" encontrados vagando en los bosques de Europa a lo largo de todo el siglo xviii), Ferguson consideraba que era inapropiado y engañoso, pues a diferencia de los primates que privilegió Rousseau, los humanos siempre habían vivido en grupos. Además, los humanos tenían alma. Ante esta escasez de pruebas alternativas para reconstruir

Writings, p. 49. Bolingbroke obtuvo sus opiniones de Louis-Jean Lévêque de Poilly y su "Dissertation sur l'incertitude de l'histoire des quatre premiers siècles de Rome". El término "oscuro" proviene de la clasificación ofrecida por el historiador romano Varrón, quien dividió la historia en oscura, fabulosa y verdadera.

¹³⁴ Sharp, pp. 33-35.

¹³⁵ Hume, vol. 1, cap. 1, pp. 1-2. Hume publicó por primera vez la historia de los Estuardo, seguida por la de los Tudor. Fue en 1761, en el cuarto volumen de la edición original, que mencionó la historia inglesa temprana.

¹³⁶ Ferguson, parte ii, sec. 1, p. 76.

los métodos como prueba y la etnografía como herramienta

tradiciones populares orales

las épocas oscuras, Ferguson argumentó que la única prueba confiable que quedaba era la etnografía. Los relatos de viajeros filosóficos confiables acerca de sociedades no europeas contemporáneas, que habían quedado atrapadas en etapas antiguas de desarrollo, eran las fuentes literarias que los eruditos habían estado buscando desde hacía mucho tiempo para escribir la historia de las épocas oscuras de Europa. Ferguson sostuvo: "Es en su condición actual [en las costumbres de las tribus americanas] en donde podremos ver como en un espejo los rasgos de nuestros propios progenitores".¹³⁷

Los historiadores de modelos conjeturales como Ferguson consideraban que el mundo era un museo viviente en donde se exhibían las pruebas necesarias para reconstruir la historia oscura de Europa. Como lo dijo Brosses en una memoria dirigida a la Académie des inscriptions en 1766: "La mejor manera de entender lo que sucedió alguna vez en épocas poco conocidas es observar lo que ocurre en los tiempos modernos en situaciones parecidas".¹³⁸ El escocés sir James Mackintosh (1765-1832) afirmó en 1798 que en el siglo de la Ilustración "se habían explorado muchos periodos oscuros de la historia", precisamente porque "muchas regiones del globo entonces desconocidas habían sido visitadas y descritas por viajeros y navegantes tan inteligentes como intrépidos". Para Mackintosh, la relación entre la historia europea y la expansión colonial europea radicaba en el carácter de las pruebas que estaban dando a conocer los viajeros filosóficos: "Podemos [ahora] examinar casi toda la variedad de carácter, modos, opiniones y sentimientos y prejuicios de la humanidad a los que pueden ser sometidos sea por tosquedad de la barbarie o por la caprichosa corrup-

¹³⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹³⁸ Brosses, "Mémoire sur l'oracle de Dodone", en *Mémoires de littérature tirés des registres de la Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, 35 (1770), p. 97, citado en Manuel, p. 203.

el mundo
como un
museo

ción del refinamiento". Éste era el material que los historiadores podían usar para reconstruir las épocas oscuras del pasado de Europa: "La historia es ahora un museo, en donde pueden estudiarse todas las variedades de la naturaleza humana".¹³⁹ Los amerindios ocuparon los primeros "dioramas" en el museo de lo viviente. En la versión de las cuatro etapas del desarrollo rígidamente propugnada por Robertson y Kames, la caza era la etapa primigenia en un proceso que tendía hacia una mayor división del trabajo y la socialización. Los amerindios eran ya sea cazadores-recolectores (con excepción de los aztecas y los incas) o agricultores muy primitivos (incas y aztecas).¹⁴⁰ Por lo tanto, sólo éstos tenían "historia", pero era una historia demasiado reciente para preocuparse. Sin embargo, paradójicamente, esos "pueblos sin historia" constituían bases confiables a partir de las cuales reconstruir la historia de las propias épocas oscuras de Europa.¹⁴¹

LA BÚSQUEDA DE LA OBJETIVIDAD

De Pauw siempre buscó ser objetivo. "No he puesto atención en mis prejuicios o conjeturas", dijo en sus *Recherches* sobre los americanos. "Me he basado en hechos como mis únicos testigos; he deducido causas y principios a partir de la naturaleza misma, no de mis ideas".¹⁴² A lo largo de su vida, permaneció comprometido con esta objetividad. "Debe saberse —explica en las páginas iniciales de sus *Recherches* sobre los egipcios— que nuestro objetivo es citar únicamente hechos".¹⁴³ En 1787, en *Recherches philosophiques sur les Grecs*,

¹³⁹ Mackintosh, pp. 33, 34-35.

¹⁴⁰ Acerca de las historias hipotéticas escocesas de las etapas sociales, véase Meek; Höpfl.

¹⁴¹ Armitage, esp. pp. 67-69.

¹⁴² De Pauw, *RA*, vol. 1, pp. 3-4.

¹⁴³ De Pauw, *Philosophical Dissertations on the Egyptians*, vol. 1, p. 10.

la historia
como
museo

la objeti-
vidad

el
único
objetivo
es
citar
hechos

en donde afirma que los atenienses crearon sin ayuda de nadie la Grecia clásica en contra de la voluntad sanguinaria y bárbara de pastores incultos como los lacedemonios, etolios, árcades y tesalios, insiste en que su trabajo es "coherente y filosófico. [En él] no tiene cabida lo maravilloso y los hechos son evaluados rigurosamente antes de ser admitidos en la categoría de verdades históricas".¹⁴⁴ También para Raynal la objetividad era una de sus principales preocupaciones. En 1781, en la tercera y última edición de su *Histoire philosophique*, Raynal afirma haber dedicado su vida a "consultar a los hombres más cultos de todas las naciones. He interrogado a vivos y muertos [...] he sopesado su autoridad, he comparado sus testimonios, he clarificado los hechos". Raynal aspiraba a una presencia autoral invisible: "Si mi trabajo aún encuentra lectores en los siglos por venir y ellos se encuentran con mi actitud distante con respecto a las pasiones y prejuicios, quiero que no sepan de qué país soy, bajo qué gobierno he vivido, qué empleo tuve y qué religión profesé".¹⁴⁵

La retórica del rigor y la circunspección de De Pauw y la retórica del distanciamiento angelical de Raynal eran parte del mismo discurso que llevó a muchos autores europeos a descartar todo el conjunto de historiografía española y volver a escribir la historia del Nuevo Mundo con base en formas alternativas de pruebas. Lorraine Daston y Peter Galison han dicho que los ideales de la objetividad en el siglo xviii eran un tanto diferentes de los que caracterizaron al siglo xix. Mientras que en el siglo xix, los autores se esforzaron por borrar todos los rastros humanos de la observación con el registro mecanizado de datos, los eruditos del siglo xviii vincularon la objetividad a las habilidades personales, idiosincrásicas y cuasiartesanales de los observadores.¹⁴⁶

¹⁴⁴ De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Grecs*, p. ix.

¹⁴⁵ Raynal, *HP* (1781), vol. 1, p. 3.

¹⁴⁶ Daston y Galison; Daston, "Objectivity and the Escape from Perspective".

Sea como sea, la búsqueda de objetividad en ambos siglos estaba relacionada con esfuerzos de refrenar el cuerpo, exigiendo comportamiento ascético y formas de autocontrol de los observadores. Simon Schaffer ha mostrado que en el curso del siglo xviii, la búsqueda de la objetividad provocó prolongados debates sobre el cuerpo como un "aparato". La mayoría de los autores coinciden en que la información adquirida por el cuerpo no era de fiar. Además, el entusiasmo por el mesmerismo entre las clases pudientes de París a fines del siglo xviii, con sus episodios de hipnosis y curas psicósomáticas individuales y colectivas, dejó muy claro a los eruditos que tampoco podía confiarse en los testimonios de la clase alta. Decían que la imaginación tenía un control total, no sólo sobre el mecanismo de la percepción, sino sobre todo el cuerpo, y que sólo podía confiarse en los miembros de la república de las letras capaces de racionalizar y descartar percepciones y conductas corporales que fueran en contra de las leyes de la naturaleza".¹⁴⁷

La retórica de la objetividad también estaba relacionada con cambios sociales y culturales más amplios en la república de las letras. Los historiadores culturales de la Ilustración, como Dena Goodman y Dorinda Outram, han dicho que los cambios en la cultura de los salones y el surgimiento de la "esfera pública burguesa" estimularon los avances en la retórica de la objetividad. A medida que se desarrollaron nuevos mercados para periódicos y libros, apareció la "crítica" masculina, reclamando independencia del efecto deformador del mecenazgo cortesano. Durante mucho tiempo las mujeres habían esgrimido poder y habían fijado las agendas de los salones, pero esas mismas fuerzas del mercado provocaron llamados a romper los lazos con los salones y las *salonnières*, que contribuyeron a vincular la objetividad con la masculinidad. La crítica liberada de sus sospechosas

¹⁴⁷ Schaffer.

Zaimaschik
Hart
Kobal

rigor
y circunspección

→

refrenar el cuerpo

los leyes
no
interpretado
correctamente

←

alianzas podía decir, así, que estaba protegida, no sólo de las presiones del mecenazgo, sino también de las emociones femeninas.¹⁴⁸

Las diferentes corrientes de la retórica de la objetividad del siglo xviii convergieron en la vida y los estudios de William Robertson. Al igual que De Pauw y Raynal, Robertson también aspiraba a formas de distanciamiento angelical. En una carta al historiador Edward Gibbon, Robertson declaró que su deber era "entregar pruebas bajo juramento".¹⁴⁹ De acuerdo con Alex Stewart, su primer biógrafo, Robertson evitaba "la influencia de los sentimientos [...] que podrían en cualquier medida distorsionar su juicio", y no admitía "hechos como evidencia empírica, con todo su falso colorido, cuando la pasión o el prejuicio podría haberlo engañado".¹⁵⁰ Robertson estaba comprometido con formas de moderación epistemológica en la historiografía, porque apoyaba la tolerancia religiosa.

Según Richard Sher, la Iglesia Presbiteriana Escocesa, conocida desde hacía mucho por defender una forma militante de calvinismo, sufrió una reorientación considerable bajo los auspicios de William Robertson entre 1750 y 1780. Tradicionalmente más cerca de las preocupaciones y el "entusiasmo" (es decir, fanatismo e intolerancia) del pueblo que de los objetivos de las élites profesionales universitarias, el clero presbiteriano se vio obligado a cambiar luego de que un grupo de "moderados" encabezado por Robertson asumió el control de la Iglesia y se la quitó al Partido Popular. Los moderados iniciaron una serie de reformas que fomentaron la "cortesía" y altos estándares intelectuales. Mediante un ambiente tolerante pero conservador, los moderados asumieron el control de la Universidad de Edimburgo y

¹⁴⁸ Outram, pp. 21-24, 89-94; Goodman, cap. 6.

¹⁴⁹ Robertson a Gibbon citado en Alex Stewart, "Life of William Robertson", en *Works*, vol. 1, p. xlix.

¹⁵⁰ Stewart, "Life of William Robertson", 1, pp. lxiv, lxvi.

promovieron un notable despertar intelectual entre el clero escocés.¹⁵¹ Jeffrey Smitten ha dicho que una parte fundamental de esta transformación fue el triunfo del arminianismo, una teología que defendía el escepticismo moderado y sostenía que en la medida en que las causas de los fenómenos naturales fueran en última instancia desconocidas, todas las disputas metafísicas eran superfluas. La tolerancia era la consecuencia necesaria de dicha posición epistemológica.¹⁵²

En *The History of Scotland* (1759), Robertson estableció estándares muy elevados de erudición, indagación, recopilación y lectura de cientos de manuscritos y fuentes primarias, siempre prestando atención a los intereses partidarios detrás de las fuentes. "[Escocia] produjo historiadores de mérito considerable", explica en el prefacio del libro, "[pero] la búsqueda de la verdad no era el único objetivo de estos autores. Cegados por prejuicios, y acalorados por el papel que ellos mismos representaron en los escenarios que describen, escribieron manifiestos partidistas y no la historia de su país".¹⁵³ Robertson marcó distancia con la historiografía polémica buscando deliberadamente evitar las interpretaciones partidarias del pasado. Su relato de María, reina de Escocia, quien por tradición había sido tema de acalorados debates partidarios (en donde los puritanos la representaban como una mujer católica malvada y los jacobitas y los *tories*, como una víctima de reformadores religiosos celosos), evitó la controversia. De inmediato, la historia de Robertson fue alabada como un ejemplo de erudición imparcial, prudente y moderada.¹⁵⁴ Horace Walpole (1717-1797) lo elogió por su objetividad: "Acercas de un tema en el cual somos lo suficientemente tontos como para tomar par-

¹⁵¹ Sher.

¹⁵² Smitten, "Shaping of Moderation".

¹⁵³ Robertson, *History of Scotland*, en *Works*, vol. 1, p. cxxx.

¹⁵⁴ Sher, pp. 100-102.

William Robertson
de la
moderación

la historia
partidista
de la
verdad

tidos, usted ha preservado su juicio imparcial".¹⁵⁵ En 1769, en *The History of Charles V*, Robertson nuevamente se esforzó por ser objetivo. Su evaluación moderada de la Reforma se volvió ejemplar. Robertson "nunca fue traicionado por un celo feroz, o por invectivas inmoderadas", escribió su editor y biógrafo Alex Stewart. "Evalúa, con el más escrupuloso respeto a la justicia, los motivos de los grandes actores en esos escenarios cruciales; y alude, con igual fidelidad, a los errores y las fallas de aquellos que tenían papeles principales y decisivos en la promoción de la Reforma, y los que estaban más interesados en oponerse al progreso".¹⁵⁶ En *The History of America* (1777), la moderación de Robertson le ocasionó cierto problema. Los críticos se quejaron de que en sus intentos por complacer a los españoles, había ocultado las "atrocidades" cometidas por España en América.¹⁵⁷ Por otro lado, los españoles elogiaron su imparcialidad, y fue elegido miembro de la Real Academia Española de la Historia.

A todas luces, el pueblo de Edimburgo no apreciaba la moderación de Robertson. Después de que encabezó un esfuerzo por acabar con la discriminación legal en contra de los católicos de Escocia, recibió numerosas amenazas de muerte, y su casa estuvo a punto de ser saqueada y quemada por la muchedumbre. Los disturbios de "no al papismo" de 1779 marcaron el final del "régimen moderado" de Robertson en la Iglesia Presbiteriana Escocesa, y en 1780 se retiró de la vida eclesiástica y vio cómo el control de la Iglesia

¹⁵⁵ Walpole a Robertson citado en Stewart, "Life of Robertson", vol. 1, pp. xxvii-xxviii (cursivas del original).

¹⁵⁶ Stewart, "Life of Robertson", 1, p. xlix.

¹⁵⁷ *Ibid.*, vol. 1, pp. lxiii, lxvi. Acerca de cómo la moderación de Robertson definió sus juicios sobre los nativos y los españoles en América, véase Smitten, "Impartiality in Robertson", esp. pp. 58-64. Smitten atribuye la imparcialidad de Robertson a su conocimiento de la epistemología de Locke (que hacía énfasis en la probabilidad sobre la certeza) y la filosofía moral estoica (el bien y el mal siempre coexisten).

regresaba a las manos del Partido Popular.¹⁵⁸ En un ambiente político tan hostil, Robertson de todos modos pudo darse el lujo de ser "tolerante" y objetivo en su historiografía, porque, en general, sus ingresos no provenían del mecenazgo, sino de las fuerzas anónimas del mercado. Puesto que el público compraba ávidamente las obras de Robertson y los editores competían por sus manuscritos, Robertson se volvió lo suficientemente rico para ser el primer clérigo en Escocia en poseer su propio carruaje.¹⁵⁹ La retórica de Robertson de la moderación epistemológica no puede separarse del desarrollo paralelo en Escocia e Inglaterra de una esfera pública dinámica que funcionaba a través del mercado anónimo que protegía a los autores de los caprichos de los mecenas y del desprecio del pueblo.

NUEVOS SÍMILES, LA MISMA HISTORIOGRAFÍA

En 1810, Alexander von Humboldt publicó su obra *Vues des cordillères et monuments de peuples de l'Amérique*. Comentaristas de la edición en inglés de 1814 recibieron el libro con duras críticas; decían que Humboldt era repetitivo y carecía de rigor. Cuando apareció su *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions* en una traducción al inglés en 1818, a un crítico le pareció que toda su obra estaba tan "mezclada y fracturada que parece [como la imagen del Nuevo Continente que Humboldt nos presentó] realmente un caos poético".¹⁶⁰ *Vues* era un tratado organizado en torno a comentarios eruditos a una serie de 69 láminas de imágenes pintorescas de paisajes mexicanos y andinos y de antigüedades amerindias. La mayoría de las láminas amerin-

¹⁵⁸ Sher, pp. 287-296.

¹⁵⁹ Sher, p. 121.

¹⁶⁰ "Article II: Review of Humboldt's Personal Narratives", *Monthly Review*, vol. 88, marzo de 1819, p. 234.

dias incluían objetos materiales y páginas de diversos códices mesoamericanos que se encontraban en colecciones de México y Europa. Los comentaristas de *Quarterly Review* y *Monthly Review* atacaron a Humboldt por no comprender los principios de la crítica interna. Según uno de ellos, Humboldt, en función de glosas españolas erróneas de los calendarios mexicas, había llegado a la conclusión de que los aztecas desarrollaron sistemas astronómicos muy sofisticados, incluido el conocimiento de las causas de los eclipses y la capacidad de determinar la verdadera duración de un año (365.243 días). El comentarista se mostró perplejo ante el hecho de que Humboldt no se hubiera percatado de que este conocimiento astronómico no estaba en los documentos en sí, sino en las glosas españolas. Humboldt no había sido capaz de ver, decía el comentarista, que tanto las convenciones estéticas primitivas en los calendarios como los sistemas de escritura primitivos de los nativos contradecían directamente su supuesta sofisticación astronómica. ¿Cómo podrían creer los lectores que los pueblos cuyo "lenguaje pictórico o representaciones primitivas de los objetos [...] los primeros esfuerzos burdos por registrar ideas" fueran los mismos pueblos cuyos sistemas astronómicos había descrito Humboldt?¹⁶¹ En opinión de los críticos el problema de Humboldt residía en que se había fiado de las interpretaciones y las fuentes españolas.¹⁶² Un comentarista del *Monthly Review* se negó incluso a abordar las secciones del trabajo de Humboldt dedicadas al estudio de las antigüedades amerindias, diciendo que eran interesantes únicamente para "los conversos a la idea de que los habitantes de América habían hecho, al momento de la invasión de España, un progreso en la civilización tal que le daban a

¹⁶¹ "Article III: Review of Humboldt's Researches Concerning the Institutions and Monuments of the Ancient Americans", *Quarterly Review*, vol. 15, julio de 1816, pp. 453-454.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 446, 450.

su historia el derecho de ser estudiada por un investigador filosófico".¹⁶³ Sin embargo, los comentaristas rápidamente perdonaron a Humboldt por la naturaleza repetitiva y no digerida de su narración porque "los países que explora [son] tan poco conocidos para los europeos, que un viajero posiblemente no podría dejar de ensimismarse sin encontrar algo con que entretenernos o instruirnos".¹⁶⁴ Humboldt se había embriagado con la imagen de un territorio que en las manos de los ignorantes españoles había quedado sin ser descrita. Habiendo penetrado a un "mundo totalmente nuevo" que apenas "había sido examinado y descrito [antes] por hombres de ciencia", Humboldt de alguna manera tenía justificación de ofrecer una narración en donde su atención deambulaba indisciplinadamente de un novedoso fenómeno físico o moral al siguiente.¹⁶⁵

La nueva historia de América de Humboldt y su recepción temprana, particularmente en Inglaterra, demuestran que estaba surgiendo un nuevo paradigma historiográfico europeo, que era menos crítico de la fiabilidad de las primeras fuentes españolas del Nuevo Mundo. La transición de De Pauw a Humboldt estuvo, sin duda, relacionada con los múltiples acontecimientos culturales y políticos provocados por la Revolución francesa. El relato histórico de Humboldt era también el producto de alguien familiarizado con una impresionante cantidad de investigación producida por los autores hispanoamericanos desconocidos para los autores europeos previos. Sin embargo, el cambio estaba vinculado en última instancia con la articulación de nuevas analogías que le permitieron a Humboldt romper con el escepticismo paralizante engendrado por la crítica del uso

¹⁶³ "Article I: Review of Humboldt's Personal Narratives", *Monthly Review*, vol. 79, enero de 1816, p. 17.

¹⁶⁴ "Article III: Review of Humboldt's Personal Narratives", *Monthly Review*, vol. 90, septiembre de 1819, p. 24.

¹⁶⁵ "Article II: Review of Humboldt's Personal Narratives", *Monthly Review*, vol. 88, marzo de 1819, p. 236.

un nuevo paradigma

nuevas analogías

de los símiles clásicos para estudiar el pasado del Nuevo Mundo y sus pueblos.

En *Vues*, Humboldt se dispuso a enfrentar críticos como De Pauw y Robertson, quienes habían denunciado historias imperfectas y poco confiables del Nuevo Mundo basadas en analogías clásicas falsas. Humboldt llevó el debate más allá al ofrecer una solución al *impasse*. Al igual que Robertson y De Pauw, Humboldt estaba convencido de que los incas y los aztecas no eran romanos. Para Humboldt, las sociedades americanas eran más bien de tipo oriental. Esto no tenía nada nuevo. De hecho, De Pauw había escrito sus *Recherches* sobre los chinos y los egipcios para ridiculizar al gran orientalista francés Joseph de Guignes, quien había afirmado que los chinos eran una colonia de Egipto, y que las civilizaciones de Mesoamérica habían comenzado como puestos coloniales chinos.¹⁶⁶ Sin embargo, si bien los europeos doctos se habían acostumbrado a estas ideas, introducidas por primera vez por los jesuitas, de que la sociedad china era un sistema de gobierno clásico virtuoso y que las cosmologías chinas eran prefiguraciones progresistas de la doctrina cristiana, Humboldt negó toda conexión *racial* o cultural entre las sociedades asiáticas (y amerindias) y las de la Grecia y la Roma clásicas.

Según Humboldt, las sociedades amerindias y asiáticas tenían un tipo monástico que había borrado la expresión individual y la libertad personal. Haciendo eco de las ideas, desarrolladas primero por el clasicista alemán J. J. Winkelmann (1717-1768), que disfrutaban de amplia circulación en los ámbitos neoclásicos cultos, Humboldt descubrió en la arquitectura un reflejo del carácter interno de los pueblos y una ventana para entender las diferencias esenciales entre Oeste y Asia. Decía que las ruinas y los artefactos asiáticos y

¹⁶⁶ Guignes, "Recherches sur les navigations des Chinois". De Pauw ridiculizó esas opiniones en *RA*, vol. 2, pp. 293-294.

amerindios eran obra de pueblos que no habían logrado desarrollar el arte porque habían sofocado todas las formas de expresión individual. Por otro lado, los monumentos de griegos, romanos y, después, europeos, en su capacidad para reproducir miméticamente la realidad, daban pruebas de sociedades que fomentaban la experimentación, la innovación y el cambio técnico.¹⁶⁷

Asiáticos y amerindios eran orientales inalterables, vinculados tanto racial como históricamente, cuyos mitos, calendarios e instituciones religiosas parecían haber surgido de orígenes comunes, sostenía Humboldt. Inspirado por los descubrimientos lingüísticos de sir William Jones (1746-1794) y otros orientalistas británicos y franceses en la India, incluso planteó que las diversas estructuras lingüísticas aparentemente inconexas de las lenguas amerindias podrían, a la larga, ubicarse en un lenguaje primigenio del centro de Asia.¹⁶⁸ Además, Humboldt alegaba que asiáticos y amerindios descendían de un tipo racial común. Si bien los actuales cráneos mongoloides y amerindios pertenecían a dos razas diferentes, había suficientes semejanzas para que se hubieran originado de la misma raza primigenia de Asia central.¹⁶⁹

Al usar las teorías de la estética neoclásica y romántica recientemente acuñadas y la craneometría, Humboldt mostró una manera de salir del escepticismo paralizante que había engendrado hacia unos 40 años antes la crítica de De Pauw y Robertson del uso promiscuo de las analogías clásicas para interpretar las sociedades amerindias. Ahora Humboldt podía sostener con toda confianza que "mis pro-

¹⁶⁷ Humboldt, *Researches*, "Introduction", vol. 1, pp. 31-33; "Monuments of America", vol. 1, pp. 35-36; "An Aztec hieroglyph manuscript preserved in the library of the Vatican [plate xiii]", vol. 1, pp. 184-185.

¹⁶⁸ *Ibid.*, "Introduction", vol. 1, pp. 2-3, 23; y "An Aztec hieroglyph [plate xiii]", vol. 1, pp. 146-148.

¹⁶⁹ *Ibid.*, "Introduction", vol. 1, p. 14; y "Rock of Inti-Guaicu [plate xviii]", vol. 1, pp. 249-250.

en la
arquitectura
reflejo
del
carácter
interno

pías investigaciones recientes sobre los nativos de América aparecen en una época en que ya no parece indigno de atención aquello que no se ajusta al estilo, del cual los griegos dejaron tantos modelos inimitables".¹⁷⁰

Humboldt partió de premisas más positivas que De Pauw y Robertson y, por lo tanto, estaba preparado para ser generoso con las asediadas fuentes españolas. Su *Vues* comenzó con una defensa contundente de la cantidad y la calidad de los informes españoles sobre el Nuevo Mundo. Decía que las descripciones españolas de América del siglo xvi eran tan numerosas y precisas como las que sus contemporáneos ahora producían sobre la Polinesia, tal vez con la única diferencia de que éstas contenían ilustraciones, mientras que las de los españoles no. Una vez destruidos los monumentos amerindios, Humboldt lamentaba que los primeros viajeros no hubieran incluido ilustraciones, lo que hizo que las investigaciones dependieran de descripciones escritas ambivalentes. También lamentaba que por haber descubierto contradicciones en los relatos de los testigos españoles, los eruditos hubieran decidido descartar todos los informes escritos europeos. Humboldt se quejaba de que las filosofías del siglo xviii habían agrupado sin mayor discernimiento crítico tanto los informes de testigos como los de autores de café, y que esas filosofías alardeaban su modernidad al descartar todo aquello escrito por los misioneros.¹⁷¹

Humboldt culminó sus escritos sobre el imperio hispanoamericano con cinco volúmenes titulados *Examen critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent* (1836-1839), una obra que fácilmente podría interpretarse como una defensa de la fiabilidad de los relatos coloniales españoles. Interesado en reconstruir la historia de la ciencia para probar que las sociedades habían atravesado por un progre-

¹⁷⁰ *Ibid.*, "Introduction", vol. 1, pp. 5-6.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 3-5.

só lento y sostenido, y que "los grandes descubrimientos europeos no fueron el resultado de una feliz coincidencia", Humboldt trató de demostrar que la época de las exploraciones (y el Renacimiento) aconteció sólo porque las fuerzas intelectuales (y tecnológicas) se habían venido desarrollando desde la Edad Media.¹⁷² Humboldt dedicó su vasta inteligencia al estudio de la cosmografía, la navegación y la geografía en los siglos xv y xvi, prestando especial atención a los desarrollos en la península Ibérica y, por lo tanto, leyendo muchas fuentes españolas y portuguesas. Afirmó que su conocimiento cercano de algunos de los mismos lugares visitados por los españoles en los siglos xv y xvi lo hicieron más capaz de juzgar la verdadera valía y fiabilidad de esos relatos. Esas fuentes apenas habían sido explotadas, concluyó; contenían mucha información útil que había escapado a la atención de los geógrafos e historiadores modernos del Nuevo Mundo; y "en el futuro, [su estudio] producirá resultados muy valiosos acerca de los acontecimientos que ocurrieron tanto de la antigua América como en los años siguientes del descubrimiento [europeo del Nuevo Mundo]".¹⁷³

De acuerdo con Humboldt, parte del problema con las fuentes españolas radicaba en el hecho de que muchos informes habían permanecido ocultos para los historiadores europeos. Luego de manifestar su pesar porque los esfuerzos del cronista real de las Indias, Juan Bautista Muñoz (1745-1799), por publicar documentos sobre España en el siglo xviii habían fracasado, Humboldt alabó como un hito de la erudición la aparición en 1825-1837 de una colección de fuentes primarias españolas sobre las expediciones atlánticas españolas del siglo xv editada por Martín Fernández de Navarrete. Humboldt afirmó que en los primeros relatos

¹⁷² Humboldt, "Considerations préliminaires", en *Examen critique*, vol. 1, pp. 7-8.

¹⁷³ Humboldt, "Préface", en *Examen critique*, p. xv; véase también p. xii.

Lamentado por falta de ilustraciones

españoles estaban las "semillas de las verdades físicas más importantes" y que autores como José de Acosta, Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) y el franciscano Gregorio García (m. 1627) ofrecían importantes análisis filosóficos.¹⁷⁴ Al cambiar radicalmente las opiniones dominantes desde De Pauw, Raynal y Robertson, Humboldt afirmó que los autores españoles del siglo xvi habían abordado temas complejos como los orígenes de las variaciones raciales; las causas de la distribución biogeográfica de la fauna y la flora; el estudio de las migraciones humanas mediante la filiación lingüística; y el estudio de las causas de las corrientes oceánicas, los vientos, la actividad volcánica y los terremotos, enigmas formidables que acosaban a los eruditos.

Con Humboldt, la historiografía europea sobre el Nuevo Mundo pareció casi cerrar el círculo. Si Humboldt restableció el valor de los testigos europeos del siglo xvi, particularmente de los difamados españoles, también continuó la tradición de la erudición, inaugurada por Buffon y De Pauw, que confiaban principalmente en pruebas no escritas. Además, Humboldt fortaleció —no debilitó— el nuevo género de las historias filosóficas de América. El capítulo II mostrará cómo los eruditos trataron las fuentes producidas por observadores no europeos, sino amerindios.

¹⁷⁴ Humboldt, "Considerations preliminaires", en *Examen critique*, vol. 1, pp. 5-6.

II. CAMBIO EN LAS INTERPRETACIONES EUROPEAS DE LA FIABILIDAD DE LAS FUENTES INDÍGENAS

OBLIGADO a escoger entre relatos españoles e indígenas con versiones opuestas sobre la muerte de Moctezuma Xocoyotzin (r. 1502-1520 en el Códice Mendoza), el fraile dominico español del siglo xvi Diego Durán (m. 1588), quien entre 1576 y 1581 escribió una historia de los mexicas y tratados sobre sus calendarios y festividades religiosas, optó por el relato de los indios. Los españoles habían afirmado tradicionalmente que el propio pueblo de Moctezuma lo había matado a pedradas. Las fuentes indígenas que Durán tenía ante sus ojos contaban una historia diferente. Luego de derrotar al ejército de Cortés y recapturar Tenochtitlan, la capital de los mexicas, los nativos encontraron a Moctezuma en un charco de sangre, con cinco puñaladas en el pecho, rodeado de los cadáveres de varios nobles, también asesinados. A pesar de que este relato era un obvio desafío a la historiografía española oficial, a Durán no le quedó otra opción que seguirlo, pues la historia era narrada en documentos nativos que usaban manuscritos mesoamericanos. "Lo cual, si esta historia no me lo dijera, ni viera la pintura que lo certificara —argumentó Durán—, me hiciera dificultoso creer [el relato de la muerte de Moctezuma], pero como estoy obligado a poner lo que los autores [indígenas] por quien me rijo en esta historia me dicen y escriben y pintan, pongo lo que se halla escrito y pintado".¹ En las secciones históricas de su trabajo, Durán se limitó a traducir los

¹ Durán, vol. 2, p. 556.